Anuario

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY

2004–2005



Departamento de Antropología Social
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República

Compilación y Edición:
Sonnia Romero Gorski

ANUARIO

ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY

2004 • 2005

Comp. y Ed.:

Sonnia Romero Gorski

Directora del Departamento
de Antropología Social (Area de Ciencias Antropológicas)
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República
Montevideo, Uruguay





Avda. Millán 4113, 12900 Montevideo
Tel: (598-2) 305 5609, fax: 308 1640
C.e.: nordan@chasque.net

Diseño: ComunArte
Armado: Javier Fraga

ISSN (Nordan): 1510-3846

Indice

Observando comportamientos ciudadanos

Avances del Programa de Antropología y Salud

***Dossier:* Medicinas y/o terapias alternativas en Uruguay**

Coordinación del Programa de Antropología y Salud con la Cátedra de Psicología Social

Invitadas extranjeras

Eventos destacados 2004 y 2005

Autorías

Ruben M. Tani. Profesor Adjunto del Dpto. de Antropología Social y docente del Instituto de Lingüística. FHCE-UDELAR. Areas de investigación: Teoría Antropológica, Cultural Nacional, Antropología y Lingüística.

Nicolás Guigou. Lic. en Ciencias Antropológicas. FHCE-UDELAR. Egresado del Instituto "Escuela Nacional de Bellas Artes" (IENBA). Doctorando en Antropología Social, Programa de Posgraduación en Antropología Social, Universidad Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil. Asistente del Dpto. de Antropología Social, Instituto de Antropología, FHCE.

Renzo Pi Hugarte. Profesor Titular, Departamento de Antropología Social, FHCE. Areas de Investigación: Inmigrantes, grupos indígenas del Uruguay, movimientos religiosos en el Uruguay y el Cono Sur.

Sylvia Acerenza Prunell. Asistente del Proyecto "Los libaneses y sus descendientes en el Uruguay" (Dirección de R. Pi). Ayudante de investigación del Centro Interdisciplinarios de Estudios sobre Inmigración (CEINMI-FHCE).

Alvaro de Giorgi. Lic. en Antropología Social. Doctorando (IDES, Buenos Aires). Areas de investigación: Identidad Nacional, Antropología Política, Antropología Rural, Memoria. Asistente del Dpto. de Antropología Social, Instituto de Antropología, FHCE.
Alejandro Gortázar. Lic. en Letras. Docente del Departamento de Literatura Latinoamericana, FHCE.

Leticia Folgar. Ayudante del Departamento de Antropología Social. Maestranda en Antropología de la región de la Cuenca del Plata. Temas de investigación: juventud, antropología urbana.

Juan Berhau. Lic. en Antropología. Colaborador honorario de Antropología Económica y Política, Departamento de Antropología Social, FHCE, UDELAR.

Gabriela Campodónico Bolón. Asistente del Dpto. de Antropología Social, FHCE, UDELAR. Maestranda en Antropología de la región de la Cuenca del Plata. Area de investigación: cultura en grupos de jóvenes; memoria urbana.

Sonnia Romero Gorski. Prof. Agregada; Directora del Dpto. de Antropología Social, FHCE, UDELAR. Coordinadora del Programa Antropología y Salud.

Blanca Emeric. Lic. en Ciencias Antropológicas. Colaboradora del Programa Antropología y Salud.

Fabiana Davyt. Colaboradora del Programa Antropología y Salud.

Selene Cheroni. Lic. en Ciencias Antropológicas. Colaboradora del Programa Antropología y Salud.

Virginia Rial. Lic. en Ciencias Antropológicas. Colaboradora del Programa Antropología y Salud.

Ana Cecilia Rodríguez. Lic. en Ciencias Antropológicas. Colaboradora del Programa Antropología y Salud.

Ana Buti Sierra. Asistente interina del Dpto. de Antropología Social. Doctoranda en la Universidad del país Vasco. Asistente en la Unidad Académica de la CSIC.

Fabricio Vomero. Lic. en Psicología. Colaborador del Programa Antropología y Salud.

Invitados:

Silvina Merenson. Universidad Nacional de Quilmes/Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Mijal Trier. Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Hamburgo, Alemania.

Leticia S. Cannella. Encargada del Dpto. de Educación y Antropología Social de la División Antropología del Museo Nacional de Historia Natural y Antropología, Ministerio de Educación y Cultura, Uruguay.

Agradecimientos

Debemos agradecer el apoyo que significa, para nuestra publicación y los autores que han colaborado en los números del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, la oportunidad de figurar en el sitio web de UNESCO en las páginas de publicaciones en español (http://www.unesco.org.uy/shs/publicaciones.html). Para ello han sido de gran valor las gestiones realizadas por Manuel Bernales Alvarado y la dedicación de Silvia Diez. Gracias entonces al Programa de Ciencias Sociales y Humanas de UNESCO-Montevideo, que nos permite alcanzar un público más amplio dentro y fuera del país.

El trabajo editorial cuidadoso, la composición y armado de Javier Fraga son aspectos destacables y que debemos igualmente agradecer.

Agradecimientos también a Osmar Santos, artista uruguayo, originario y residente en la ciudad fronteriza de Rivera, que contribuye con su obra. La calidad de la misma no necesita más explicitación, sino quizás apuntar que su “pintura no naturalista, simbólica y esencial, que no se evade de los avatares del mundo real” (según Clever Lara, 2004) dialoga muy expresivamente con el contenido de los trabajos recogidos.

PRESENTACION

En esta nueva entrega del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay los lectores podrán tomar contacto con el estado o avance de diferentes investigaciones, unas a largo plazo que van produciendo acumulación y profundización de una misma área temática, otras que se inician y revelan prometedoras líneas de especialización.

Según venimos reafirmando en este espacio, queremos dar a conocer y colocar en el escenario del conocimiento de las Ciencias Sociales y Humanas, no sólo los objetos intelectuales e intereses teóricos de nuestra disciplina, sino sobre todo los resultados de una producción localizada en nuestro país. Es decir que se mantiene como una prioridad la producción de conocimiento etnográfico, antropológico, "sobre nosotros mismos", constituyendo el Uruguay nuestro terreno y objeto de estudio.

A la tarea de producir y difundir dicho conocimiento científico, social y culturalmente localizado en el país, siempre apostando a su aprovechamiento por parte de distintos sectores –académicos, sociales, políticos, educativos y otros–, se encuentra naturalmente abocado el cuerpo docente, sus ayudantes de proyectos, de programas y colaboradores honorarios del Departamento de Antropología Social, Instituto de Antropología:

> Por su orden en el índice de este número: Ruben Tani, Nicolás Guigou, Renzo Pi, Alvaro de Giorgi, Leticia Folgar, Gabriela Campodónico, Sonnia Romero y, como ayudantes y/o colaboradores, Sylvia Acerenza, Juan Berhau, Blanca Emeric, Fabiana Davyt, Selene Cheroni, Virginia Rial, Ana Buti, Ana C. Rodríguez, Fabricio Vomero.

Un hecho que siempre tomamos en cuenta es que la tarea, evocada más arriba, excede el marco reducido de nuestra institución, por ello nos importa contar con otros

especialistas que dinamizan y aportan a la disciplina desde otros lugares, con o sin cargos formales. Se comprende que en ese conjunto debe considerarse la presencia de investigadores/as extranjeros/as que hayan elegido el Uruguay como sitio donde desarrollar investigaciones de corte etnográfico, antropológico:

> Con los criterios mencionados, se integraron a este número, la co-autoría de Alejandro Gortázar, el trabajo de Leticia Cannella del Museo de Historia Natural y Antropología, los avances de investigaciones que realizan en Bella Unión, Departamento de Artigas y en la ciudad Vieja de Montevideo, respectivamente, Silvina Merenson, de la Universidad de Quilmes, Argentina y de Mijal Trier, de la Universidad de Hamburgo, Alemania.

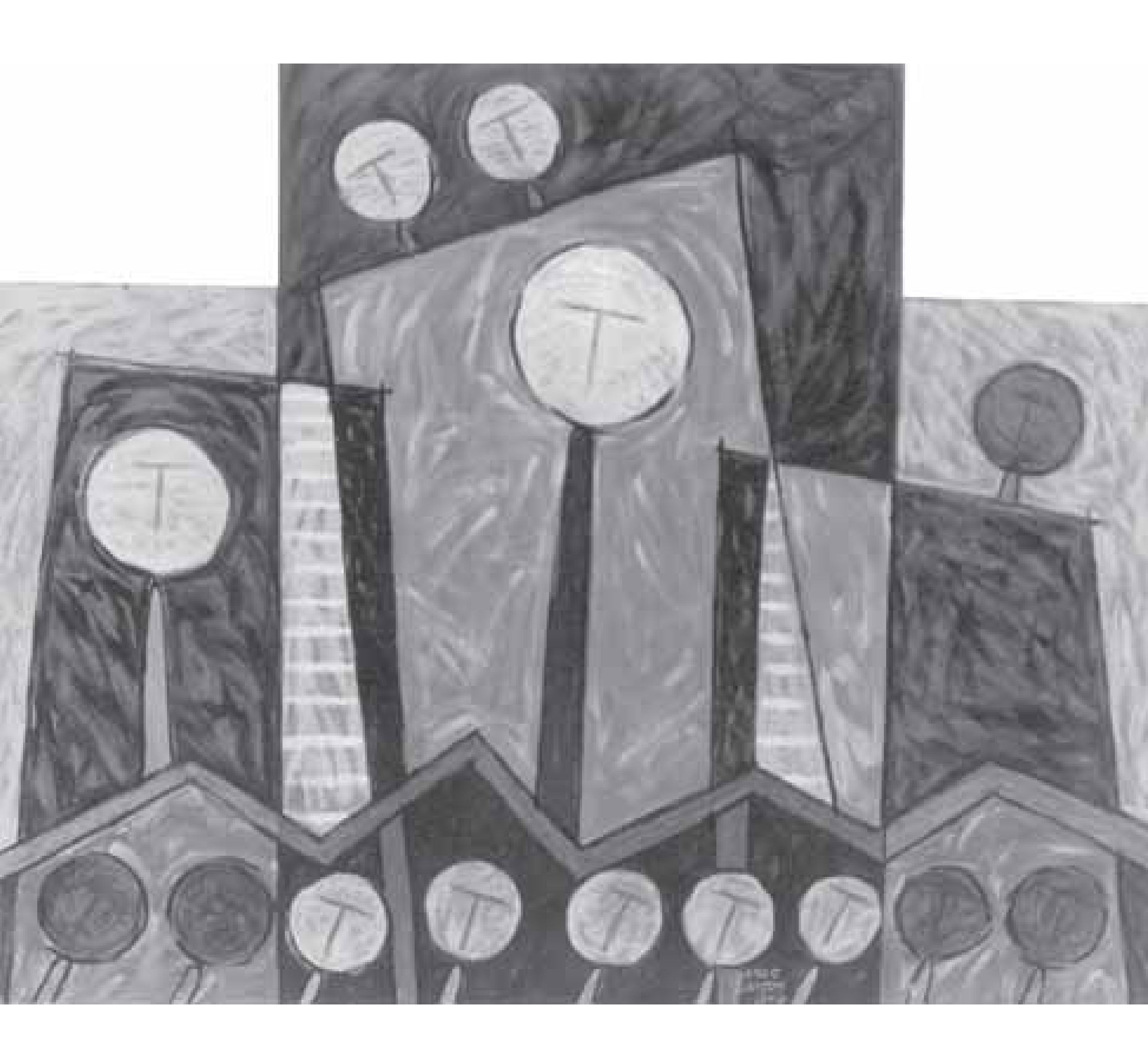
Algo a destacar en esta ocasión es que los días 16, 17 y 18 de noviembre 2005, tendrá lugar en Montevideo la VI Reunión de Antropología del Mercosur. El Departamento de Antropología Social, con el apoyo de la FHCE, asumió la responsabilidad de la organización de este evento. En las últimas páginas se encontrará toda la información disponible (antecedentes sobre las reuniones RAM, quiénes colaboran para que la VI RAM sea posible, la programación preliminar y otros). Probablemente la programación tenga ajustes según lo requieran las circunstancias más proximas a la fecha, pero desde ya puede comprobarse la diversidad y calidad de los temas propuestos, así como de los especialistas y centros académicos que estarán participando en la VI RAM.

Esperamos que sean jornadas intensas y productivas, y que en la VI RAM se encuentren razones de fortalecimiento para nuestra disciplina, razones para estrechar vínculos académicos y vínculos con la sociedad.

SRG, Montevideo, marzo 2005

sromero@fhuce.edu.uy

Pensamiento y memoria en el Uruguay contemporáneo



"Por qué" (Tríptico) – 1997
Técnica: Esmalte. 1.60 x 2.00 m.
Propiedad: Fund. O.S.



La Antropología Filosófica de Arturo Ardao: sujeto, espacio y tiempo

Ruben Tani

1. Introducción

"Sujeto", "espacio" y "tiempo" son categorías antropológicas que se destacan en la obra de Arturo Ardao[1], al menos desde 1950 en adelante, y suponen una crítica que lleva a des-sustancializar el concepto de hombre que sostenía la clásica "antropología filosófica" y, en especial, a la clasificación antropomórfica expresada en "el puesto del hombre en el cosmos" de Max Scheler. Consideramos que el concepto de filosofía antropológica de Ardao trata de entender la visión cosmológica que expresaba la teoría de la relatividad y contribuye a dar cuenta de la necesidad de elaborar una nueva ontología y antropología del devenir humano, del devenir otro. En forma paralela a ciertas de-construcciones europeas del concepto del ser logocéntrico, Ardao ha propuesto desde la propia historicidad y la compleja intertextualidad de Latinoamérica una visión antropológica de lo humano. Entiéndase por esto, una perspectiva que reconoce lo humano a partir de diferentes circunstancias históricas y en especial como un aporte interesante a las discusiones y las aporías espirituales del presente.

En este trabajo intentamos mostrar la relevancia de su antropología filosófica y la estrecha relación que tiene con su reconocido interés por la "historia de las ideas", pero entendiendo que el trabajo de Ardao, trata de realizar una "arqueología del saber" expresado en las prácticas institucionales y en las prácticas hermenéuticas realizadas

1. Arturo Ardao (1912-2000) fue docente y decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo, es autor entre otros de *Espiritualismo y Positivismo* en Uruguay, México 1950, *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo 1961, *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963. *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, 1970, *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, 1971, *Estudios Latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, 1978, *Espacio e inteligencia*, Montevideo, 1993.

por comunidades latinoamericanas, es decir, por los sujetos concebidos tanto en su espacialidad como en su temporalidad geopolítica y cultural, ya que Ardao tenía conciencia de pensar la pluralidad de lo latinoamericano desde Uruguay.

Los conceptos de "espacialidad" y "temporalidad" se caracterizan por su "diferencia" respecto al proceso histórico de "unificación" global de la razón europea. Las particularidades culturales de las diversas comunidades de sujetos que son objeto de prácticas hermenéuticas deben ser comprendidas a partir del descentramiento post-copernicano que permite superar el dualismo ontológico que establecía una dicotomía entre el espacio, el tiempo y los modos de producción simbólicos. La tarea hermenéutica de Ardao se aboca a elaborar una "genealogía" y una arqueología no eurocéntrica. De este modo podemos decir que la escritura desde el contexto uruguayo y latinoamericano produce textos que pueden interpretarse, según Ardao, como "tejidos fisiológicos", es decir institucionales y producidos en comunidades que constituyen la exterioridad histórica del "pensamiento" eurocéntrico en su expresión y producción material. Una hermenéutica más próxima a Foucault que a Gadamer. Una hermenéutica que critica el concepto de sujeto trascendental a-histórico, un ente psíquico en estado puro, como tampoco existe un pensamiento expresado en un texto puro e incontaminado de las "ideas" de otros. Podemos concebir al sujeto latinoamericano, según Ardao, como un *ente biofísico pensante y social* que se reconoce distinguiéndose mediante la práctica hermenéutica de su *inteligencia creadora* que solamente se puede realizar con independencia crítica, una inteligencia localizada en determinados contexto culturales, una inteligencia de los bordes que construye sus temas –entretejidos históricamente con la metafísica de la *razón* geocéntrica y eurocéntrica– y que permite superarlos.

2. Comunidad y geo-historia

El pensamiento filosófico de Arturo Ardao coincide en algunos conceptos fundamentales con dos autores que serán objeto de su análisis: José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira. (Ardao, 1950, 1961, 1971, 1987, 1994 y 1997). Con Rodó concuerda en la concepción de que la realidad es cambiante, es decir, concibe una ontología del devenir y de la diferencia que es ignorada por la concepción tradicional que define al sujeto como una esencia ahistórica y cuya universalidad desconoce la propia historia que produce.

Arturo Ardao recopiló sus ensayos de antropología filosófica y de filosofía del espacio en Venezuela en 1983 bajo el título *Espacio e inteligencia*. Este libro, que es reeditado en Montevideo en 1993, reúne un conjunto de ensayos que, en su mayoría, pertenecen a las décadas del sesenta y del setenta. En ellos afirma que la inteligencia es inclusiva de la razón, el espacio es inclusivo del tiempo, lo que conduce al descentramiento de la "geo-historia" como narrativa propia de una época y a la propuesta de apertura a otra visión filosófica del hombre y la historia.

Yamandú Acosta en "Filosofía Latinoamericana e historia de las ideas" (Biagini 2001) considera que la reflexión sobre metahistoriografía y metafilosofía es posible a partir de la intensidad de la producción historiográfico-filosófica: Ardao se interesa por las orientaciones que han caracterizado a la filosofía latinoamericana de acuerdo a su objeto y detiene su análisis en aquellas filosofías que han puesto el énfasis en el sujeto (Ardao 1987:74). Nuestro autor reflexiona en torno a la cuestión que hace a la relación sujeto-objeto, anteriormente formulada como filosofía americana y filosofía de lo americano. (Ardao 1963: 73-78).[2]

---

2. Acosta observa que si se caracteriza el pensamiento filosófico por sus aspectos intelectuales y estos definen los aspectos espirituales de una configuración cultural se debe a una "doble significación de la filosofía: un papel de determinación y un papel de expresión. Aceptable quizás esa doble significación si nos mantenemos dentro de los

Podemos afirmar que Ardao introduce el concepto de "comunidad" en referencia a la condición de la filosofía latinoamericana como pensamiento producido concretamente en determinadas circunstancias históricas y culturales y quizá por "el estilo con el que son imaginadas" (Anderson 1993:24). El concepto de comunidad latinoamericana no se define solamente en relación con determinada temática –u objeto– específico porque los *sujetos* que producen e intervienen en la elaboración de filosofía latinoamericana integran una *comunidad* histórica con una *tradición de cultura* y una "tonalidad espiritual" diferente a la europea y norteamericana. (Ardao 1987:87-88). (Itálicas nuestras). El concepto de comunidad permite relacionar el concepto de temporalidad, que caracteriza a una comunidad histórica, con el concepto de *espacialidad,* una idea que incluye la exterioridad del cuerpo así como las prácticas concretas que se realizan en la realidad social y cultural. Asimismo, el concepto de comunidad se relaciona con el de interdisciplinaridad en el sentido que, para Ardao, la metafísica y el pensamiento de una época no es de exclusiva competencia de los filósofos.

Javier Pinedo en "La historia de las ideas en América Latina" (Biagini 2001) sostiene, refiriéndose a Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig que, con estos autores, la historia de las ideas "se propuso superar el impresionismo de las generaciones anteriores", reivindicando una perspectiva no solamente académica del quehacer filosófico a favor del abordaje interdisciplinario y la búsqueda de una metodología propia, promoviendo una conciencia que permitiera conocer la identidad latinoamericana expresada en sus monumentos culturales.

Adriana Arpini en "Las cosas en común" (Biagini 2001) asevera que, tanto en *Filosofía Preuniversitaria* como en *Espiritualismo y positivismo en Uruguay,* Ardao se dedica al estudio de las ideas filosóficas desde el pasado colonial hasta el primer cuarto del siglo XX, en la tarea de rescatar del olvido textos y documentos que, según nuestro autor, constituyen "los tejidos fisiológicos de nuestro organismo cultural en su etapa de formación". Destacaremos que el empleo metafórico de los términos "tejidos fisiológicos" y "organismo cultural" le permite referirse a la interpretación de textos cuya materialidad ha sido producida por entes biofísicos en un espacio geográfico que presenta determinada temporalidad.

3. Los fundamentos del "americanismo"

Arturo Ardao replantea el "pensamiento" en América Latina como la necesaria producción de comunidades localizadas en el tiempo y en el espacio integrando ciencia, filosofía, historiografía, lógica, epistemología y lingüística. En este sentido, la historia de las ideas, según Ardao, es principalmente una tarea arqueológica –de estudio de un estudio de monumentos– referida a los textos latinoamericanos producidos por una serie diversa de corrientes y pensadores tarea que se propone formular una genealogía propia del pensamiento latinoamericano y uruguayo[3].

Afirmamos que Arturo Ardao es un arielista que prosigue y renueva el proyecto rodoniano: sus tesis se vinculan con el proyecto cultural trazado por José Enrique Rodó en la *Revista de Literatura y Ciencias Sociales* publicada en Montevideo entre el 5 de marzo de 1895 y el 25 de noviembre de 1897. Subyace a sus tesis filosóficas el reconocimiento de Latinoamérica como ámbito de producción y difusión del conoci-

límites de lo que podríamos consignar como una espiritualidad ilustrada (la de los sectores cultos en el sentido subjetivo del término cultura), se torna a nuestro juicio inaceptable cuando rebasamos aquella frontera y nos encontramos con pluralidades culturales que así quedarían señaladas como ajenas a la unidad espiritual de la cultura americana". (Acosta 1995:43)

3. Tratamos de desarrollar esta cuestión en Muñoz y Tani, 1995.

miento. Refiriéndose a Rodó, Arturo Ardao afirma que se abocó a "*la organización de la comunicación, de la historia y de la crítica literarias en el continente*", si bien antes debió asumir las limitaciones de la crítica contemporánea, la situación de incomunicación regional y el desconocimiento del pasado que enfrentaban las naciones latinoamericanas.

Ardao es inspirado por ideas rodonianas, especialmente aquellas expuestas en ensayos, por ejemplo, "Juan María Gutiérrez (Introducción a un estudio sobre literatura colonial)" de 1895, "El americanismo literario" del mismo año y "El iniciador" de 1838. El proyecto de investigación de Arturo Ardao se orienta en el sentido de esa articulación constructiva del proyecto de Rodó en el entendido de que asumirlo, desarrollarlo y profundizarlo constituyen tareas que hacen al proceso de emancipación de América Latina. Ardao enriquece la ciencia histórica en tanto proporciona un nuevo enfoque que presta un sentido renovador a la memoria del continente: analiza el nombre y la "idea de América latina", es decir, la configuración ideológica de América Latina, inaugurada en los ideales de unión americana de Miranda, Bolívar y Artigas.

Arturo Ardao es consecuente con las ideas de Vaz Ferreira a propósito de la crítica al estado de espíritu pasivo, contrario a la creatividad intelectual y abocado fatalmente a la imitación improductiva, condenando toda idea a la esterilidad. Si bien Vaz Ferreira reconoce que existen limitaciones materiales, no admite que éstas puedan tener un peso definitivo que justifique la inactividad intelectual, y la atribuye más bien a la sugestión, a la fatalidad de creernos incapaces de realizar obra alguna de altura intelectual. Vaz Ferreira afirma que "en realidad, lo principal que falta entre nosotros (...) *no es de orden material,* sino de orden espiritual. Es una mala disposición, esa "sugestión inconsciente de nuestra incapacidad" y ese "hábito o sugestión pasiva", la causa más honda de nuestra falta de producción intelectual. (Vaz Ferreira citado por Romero Baró, 1993:19)

Bajo el punto de vista de Ardao, las fases "americanistas" que se distinguen en la obra de Rodó "*no se sustituyen, etapa por etapa, sino que se adicionan sin desaparecer ninguna, de suerte que a través del proceso se va integrando en una sola unidad el conjunto de su americanismo a secas*" (Ardao, 1970:17). De este modo, la búsqueda de principios autónomos, es decir, de definición cultural, de superación de la imitación por la originalidad y por el poder de transformación de lo *extranjero* en lo *propio*, constituyen las características más representativas de las formulaciones de Rodó. Si bien insiste en que la imitación de los procedimientos constructivos y estilísticos, termina en la deformación del modelo original, la innovación literaria no exige prescindir de las influencias: éstas configuran la expresión de ideas y sentimientos que coexisten en el ambiente de una época y como lo afirma A. Ardao: "*determinan la orientación de la marcha de una sociedad humana*" por tratarse de "*una preocupación cualquiera del espíritu colectivo*" (Ardao, 1970:21). Sostiene. Ardao:

> *Es hasta cierto punto habitual distinguir en ese americanismo dos aspectos: el literario y el político. Cabe considerar dos más, que convencionalmente llamamos el cultural y el heroico.* [...] *En suma: "El americanismo literario", de 1895; Ariel de 1900; "Magna Patria" de 1905; "Bolívar" de 1911, son los textos que van marcando, lustro por medio, cada una de las cuatro etapas, a través de las cuales, por enriquecimientos sucesivos, el americanismo de Rodó fue estableciendo y unificando sus cuatro grandes dimensiones.* (Ardao, 1970:16)

Con respecto a Vaz Ferreira, Ardao se interesa por la importancia de las "cuestiones normativas", las "cuestiones de hechos" y "de palabras", planteadas desde una filosofía que considera los procesos relativos a la acción humana como un conjunto histórico de argumentos y de interpretaciones producto del pensamiento de una época

y que están sujetos a una re-interpretación. Esto último está relacionado con la dualidad cultural manifiesta entre Oriente y Occidente. Esta dualidad es producto de una elaboración tanto de la construcción del concepto de "occidente" como del concepto de "oriente" ambos productos de una arbitrariedad histórica, que supone términos que son de "cuño occidental y se remontan a la antigüedad clásica." (Ardao, 1993a:74-75)

Antepone al etnocentrismo una perspectiva plural desde la cual se realiza la interpretación de los procesos históricos que pone de manifiesto el problema de la sucesión y la simultaneidad de los mismos, por ejemplo, entre Europa y América. Ardao expone una filosofía pluralista contemplando una diversidad de factores históricos, culturales y económicos que no pueden reducirse a la interpretación de la narrativa de una identidad única que los presenta según un desarrollo lineal apoyado en los conceptos de sucesión y simultaneidad. En este sentido, nuestro autor formula una certera crítica a la concepción antropomórfica de la idea de causalidad que ha subsistido en el pensamiento filosófico a pesar, en primer lugar de la inversión copernicana, y luego, de la teoría einsteniana. (Ardao, 1993a, 88)

4. Lógica informal, teoría de la argumentación y lógica concreta

Según Ardao, la ciencia fracciona lo real en unidades discretas y la convierte en estática, desconociendo su labor clasificatoria. Esta estatificación de lo real permite su cómodo etiquetado lingüístico en conceptos también estáticos y fácilmente cuantificables. En su concepción de la experiencia y del cambio, la inteligencia resulta el fundamento último de la filosofía del hombre, explorando así la que podría llamarse una "filosofía de la inteligencia". (Ver Berttolini 2001, Petit 2004 y Liberati 2004)

Analizando el concepto de lógica viva de Carlos Vaz Ferreira, Arturo Ardao se refiere a que cabe hablar de "lógica informal" o más precisamente a la "argumentación" sostiene, en efecto, que:

> *... mucho se alimentan de lo que es su materia, a la vez que su espíritu, las novísimas tendencias de la llamada por deliberada paradoja Lógica Informal; o en terminología más feijooniana y vazferreiriana, "**Teoría de la Argumentación**", cuando no, a secas, "**Argumentación**". Como asimismo las tendencias, no menos novísimas, de la Fuzzy Logic, diversamente vertida al español como "Lógica de lo borroso", o de "lo vago", o de "lo impreciso". No obstante, por diferentes que la "Lógica informal" y la "Fuzzy Logic" sean entre sí, caben ambas, cada una a su modo, en el concepto, después de todo mucho más feliz en más de un sentido, de Lógica viva.* (Ardao, 1993b)

Para que una discusión argumentativa entre sujetos se realice en términos mínimamente adecuados es necesario que los espíritus no estén unilateralizados, esto es, que los participantes discutan para averiguar la verdad y no para triunfar. La verdad planteada desde una visión plural e histórica es en Vaz Ferreira, según Ardao, una cuestión de grado. Así, afirma que para Vaz Ferreira:

> *todo el conocimiento, la creencia e incluso la verdad, es una cuestión de grado: en la generalidad, la abstracción, la certeza, la precisión, la claridad, la consistencia. Concepción gnoseológica que reposaba sobre un supuesto ontológico, más implícito que explícito: toda la experiencia es esencialmente una, no resultando en el fondo todas sus variaciones sino diferencias de grado. Tan radical, o raigal, este punto de vista, que para expresarlo cabalmente, más que de graduación, término favorito suyo, habría que hablar de gradación.* (Ardao, 1972:15)

Ardao subraya "los modos oscilantes, fluctuantes, de la racionalidad", constitutivos de una "racionalidad flexible y abierta", para decir a continuación, acudiendo a la

literal terminología iniciada por Vaz Ferreira: *Trataríase, en lo hondo de sus cuadros –y de ello es difícil dar cuenta– de la razón experimental, de la viviente razón experimental, definiendo un cierto género de racionalismo; trataríase, digo, de su razonablismo".* Esa viviente razón, viene a ser, en definitiva razón razonable, de inveterado ejercicio cotidiano por el hombre natural, y no menos por el pensante, si bien de dificultosa historia en la teoría filosófica de la razón. (Ardao, 2000:69)

Ardao destaca que la Teoría de la Argumentación, la Lógica Vaga y la Lógica Borrosa pertenecen a lo que él califica como lógica de la inteligencia, corriente en la que Ardao personalmente participa. Mientras que las lógicas no formales ponen su acento en el ámbito de la acción humana y suelen ocuparse de áreas jurídicas o morales, y de la ética de (o por) la inteligencia, otras atienden al "orden ontológico de los entes y aun al ente en cuanto tal", comprendiendo entonces la metafísica de (o por) la inteligencia: una metafísica "regida por la idea de las cuestiones de grado, gradación del asentimiento por gradación del objeto en su viviente experiencia". (Ardao, 2000:98). Miguel Andreoli, defendiendo la prioridad de la interioridad de Carlos Vaz Ferreira, cita un pasaje de Arturo Ardao donde se señala qué se entiende por psicologismo:

> *Siempre que por psicologismo no se entienda en su caso* (Vaz Ferreira) *la ontologización de lo psíquico, característica de posturas metafísicas de idealismo subjetivo que él no adoptó. Siempre que se entienda tan sólo en el sentido metodológico de criterio, o actitud rectora, para el acceso directo a lo que de más real, concreto y vivo tiene la experiencia humana. En el seno del psicologismo así entendido, se movió espontáneamente, no ya su lógica, sino todo su pensamiento, toda su filosofía.* (Ardao, citado por Andreoli, 1993:39)

Entendemos que esta simpatía por el concepto de psicologismo al que se refiere Arturo Ardao explica su proyecto de entender lo humano en una perspectiva histórico-cultural considerando por una parte el "pensamiento" como una actividad creadora materializada en circunstancias institucionales y por otra, su creencia en que su análisis de la intertextualidad del mayor número de opiniones tiene como objetivo el reconocimiento de las diferentes expresiones de diferentes individuos. Así, su concepción del sujeto tiene que ver con los diferentes planos mentales y culturales que compartan o discutan los sujetos y con los estados de espíritu característicos de una época determinada. Esta actitud intelectual le permitirá trabajar no en la verificación, sino en la comprensión del potencial instrumental de los posibles efectos de las ideas sin tener en cuenta su "origen" y su fundamento. Se trata de una estrategia que interpreta la referencialidad de los textos en relación al tiempo y al espacio de una determinada época y cultura, práctica que entiende las motivaciones de los sujetos productores de textos desde un punto de vista antropológico. Esta actitud explica además, su interés por rescatar la *lógica de la inteligencia* entendida como una actividad procesual y comprensiva en referencia a la interpretación tanto literal como figurada de los textos.

Ardao puntualiza que, hasta que se comenzara a hablar de lógica informal desde principios del siglo XX, se ha hablado de lógica viva, lógica de la razón vital, lógica de la razón histórica, lógica de lo concreto, lógica de lo razonable; y últimamente, de lógica borrosa, lógica vaga, lógica de lo inexacto. (Ardao 2000:24). Señala que más allá de las diferencias que tengan entre sí, ellas poseen dos denominadores comunes bien ostensibles: rechazo de la exclusividad de la tradicional lógica formal y la orientación filosófica hacia lo concreto. De ahí que Ardao concluye este capítulo afirmando:

> *Pero uno y otro denominador común no son, a su vez, sino el resultado de una coincidencia anterior, más radical, y por lo mismo más determinante: mientras la formal tradicional (la clásica y la simbólica), es* ***lógica de la razón*** *(en el estricto sentido de ésta), la no formal aportada por nuestro siglo –no sin instancias precursoras– es*

lógica de la inteligencia *(en el más propio sentido de la misma).* (Ardao 2000:25) (*Negritas del autor*)

La lógica concreta tiene, según Ardao, dos expresiones sobresalientes: la "lógica de la razón vital" de Ortega, y la "lógica viva" de Vaz Ferreira. La lógica de lo concreto encuentra un lugar en la evolución de la lógica general, junto a la lógica informal. La obra de Ardao muestra el ascenso gradual de la inteligencia, casi imperceptible, como aspecto creador de la razón. Es así cómo la visión filosófica de Ardao abre un panorama en un campo inusitado: la filosofía y la historia de la lógica, en especial de la lógica latinoamericana.

5. La inteligencia del espacio

Espacio e Inteligencia, editado en 1983 en Caracas, ciudad de su exilio, es un texto que recoge artículos producidos entre los años 1963 y 1984; estos muestran el interés de Ardao por un abordaje explícitamente filosófico en el cual los conceptos de espacio e inteligencia ocupan un lugar central. En el artículo "Crisis de la idea de historia como geo-historia" (1972), critica los proyectos que conciben el horizonte histórico de la humanidad en forma lineal, Ardao compara las distintas etapas de las concepciones filosóficas de la historia afirmando que aunque Condorcet, Comte, Hegel y Humboldt son autores ajenos a la tradición teológica de la religión sobrenatural, que sostienen la idea del Iluminismo del progreso de la razón; coinciden con, Toynbee, Teilhard de Chardin, Jaspers, pensadores que con criterios diferentes incluyen ideas de la fe cristiana en sus concepciones no sólo del origen sino también de la meta de la historia. Así, Ardao sostiene:

No obstante esa profunda divergencia teo-filosófica, unida a la distancia que los separa en el tiempo, resulta sorprendente la similitud del planteamiento, desarrollo y conclusión, bajo el ángulo que hemos llamado geo-histórico: sustancialmente la misma idea de unificación de la humanidad, del mundo y de la historia, a través de un proceso en el que actúan de clave el descubrimiento de América y la circunnavegación del globo, con clausura espacial definitiva de toda historia en la corteza del planeta Tierra. (Ardao, 1993a:104-105)

Esta clausura produce un descentramiento que cuestiona a la narrativa teleológica que identificaba a la historia eurocéntrica, tanto teológica como filosófica como perspectiva de toda la humanidad. Además, la meta de la historia universal se debe replantear desde una perspectiva astro-histórica desde que es un hecho que el hombre realiza viajes de exploración a otros planetas. (Ardao, 1993a:105)

Esta situación histórica y cultural se debe, según Ardao, al hecho histórico concreto que plantea desde hace décadas la posibilidad de realizar la historia humana fuera del planeta Tierra. La tradición occidental ha fortalecido la idea de un proceso de unificación de la humanidad en un "sistema mundo". Pero, este proyecto globalizador de orden geocéntrico se ha visto superado por los propios hechos que ha generado y que ponen en crisis la tesis etnocéntrica del proyecto, es decir, concebir la historia como *geo-historia*, como narrativa de un devenir indefectiblemente pensado desde la Tierra. (Ver Acosta 2004:130). Este descentramiento copernicano-einsteniano es un resultado de la propia experiencia histórica y científica, dislocación antropomórfica que es necesario realizar y por esto, Ardao afirma que estas teorías de la geo-historia deben ser superadas por la concepción de una "astro-historia":

Iniciada ya ésta (la astro-historia) *en el campo de la historia-hecho, en lo sucesivo habrá que dársele también un sitio en el de la historia-conocimiento. Al hacerse car-*

go esta última en la era cósmica, un sector tendrá necesariamente que asumir la condición de astro-historia. No se trata de un ensanche meramente acumulativo. Constituye ello para el conocimiento histórico una radical novedad cualitativa, un novum que confiere una significación distinta del concepto mismo de historia universal. (Ardao, 1993a:106)

En el ensayo titulado "Praxis y espacio exterior" (1979), Ardao se refiere a la necesidad de pensar teniendo en cuenta las concepciones de la Física contemporánea. El hombre, al realizar viajes por el espacio exterior y alcanzar otros planetas, es poseedor de una nueva perspectiva –cognitiva y ontológica– cuya filosofía se replantea los problemas referidos a los conceptos de mente, materia, vida y razón. Esta situación concreta plantea desafíos a disciplinas tales como la antropología filosófica y la filosofía de los valores, la filosofía de la historia y las teorías de la sociedad y la política. Se trata de desafíos que obligan a descentrar la perspectiva de los debates clásicos de la filosofía. (Ardao, 1993a:108). En este sentido, tanto la antropología filosófica de tradición teológica como la antropología filosófica de tradición metafísica, más allá de sus divergencias, defienden la distinción entre "naturaleza" y "esencia" del hombre y asumen la esencia, en y desde, el plano de la inmanencia.

La antropología filosófica planteada desde una perspectiva científica ha sustituido la distinción tradicional en favor de una concepción de raigambre evolucionista, proponiendo una ontología en proceso basada en conceptos naturalistas, vitalistas y mecanicistas relacionados con la biología. Sin embargo, estas concepciones dualistas no atienden a las consecuencias actuales del desarrollo científico y tecnológico; consecuencias que permiten concebir al hombre como un "ente biológico" en tanto ha comenzado a "orientar voluntariamente la evolución" a partir del descubrimiento del ADN, la clonación de seres vivientes, el genoma humano, los productos transgénicos, los trabajos de la inteligencia artificial y la neurociencia. Ardao afirma, por ejemplo, que la incorporación al organismo de órganos transplantados y mecanismos artificiales que si, en una primera instancia, se pueden considerar prótesis "externas", en el futuro, podrán llegar a producir procesos de síntesis con órganos naturales.

Según Ardao, esas posibilidades que competen al desarrollo científico-tecnológico, permiten revalorizar la división entre lo natural y lo artificial, y por lo tanto, la concepción de lo natural y lo humano, superando así el dualismo metafísico que sostenía aún la antropología filosófica de tradición científica. Esto significa que una nueva forma de pensar las condiciones ontológicas en las que vivimos puede llegar, por fin, a superar el concepto etnocéntrico de lo humano.

Arturo Ardao se refiere a una modalidad de trascendencia que se plantea en forma diferente a la propuesta por Bergson, cuya hipótesis suponía que el impulso vital de la conciencia supera el obstáculo que significa la materia. Para Ardao, en cambio, la materia no debe ser concebida como obstáculo sino como un medio mismo de lograr la trascendencia a formas superiores de conciencia. Sin embargo, esta transformación cualitativa supone una posibilidad cierta de trascendencia de lo humano que supera todo pensamiento dualista, hará que el *ente biofísico pensante* asuma sus responsabilidades éticas y filosóficas en referencia a las actividades autodirigidas que producirán nuevas transformaciones. (Ardao, 1993a:110-111)

Contra el prejuicio dualista y antropocéntrico que sostiene el carácter temporal de la conciencia negando su espacialidad, en "Relaciones entre el espacio y la inteligencia" (1976), Ardao considera que la noción de *espacio vivido* debe comprender el espacio del mundo circundante, el espacio intencional de la conciencia y el espacio vital del organismo, tanto biológico como social.

El carácter temporal de la conciencia que niega su espacialidad se basa en la "falacia temporalista", según la cual un modo de razonar que cree que el tiempo se puede

manifestar solamente a través de los fenómenos psíquicos con independencia del espacio y del cuerpo. (Ardao, 1993a:36). La crítica de dicha falacia que sostiene la inespacialidad de lo psíquico, ocupa el ensayo de Ardao "La antropología filosófica y la espacialidad de la psique" (1963) en el que afirma que se trata de un prejuicio recurrente en la historia de la filosofía según el cual la razón como fenómeno psíquico se realiza en forma independiente del cuerpo y del espacio social e histórico. (Ardao, 1993a:48)

Tratamos de explicar que la temporalidad del espacio, en cuanto extensión, genera el orden de la simultaneidad; la temporalidad intensa del espacio genera el orden de la sucesión. En "Sucesión y simultaneidad" (1987), Ardao critica la confusión clásica que ha interpretado la sucesión como causalidad sin considerar el concepto de simultaneidad:

> *La espacialidad temporal extensa, que genera el concepto de simultaneidad, es exterioridad; la espacialidad temporal intensa, del orden de la sucesión, es interioridad. No se trata de un dualismo de la espacialidad, de la coexistencia de dos espacios. Se trata de un solo y mismo espacio, siempre temporal, que por un lado es exterioridad y por otro interioridad.* (Ardao, 1993a:49)

La importancia que tiene el concepto de espacialidad de la inteligencia se relaciona con la creatividad en relación a lo humano como ente psíquico y orgánico. La inteligencia creativa integra la razón, la imaginación, los sentimientos y los instintos (Ardao, 1993a:14). Se trata de entender, finalmente, que los procesos afectivos, volitivos y cognitivos, se producen en un organismo espacial, es decir, un volumen que ocupa un lugar en el espacio. (Ardao, 1993a:50). En este sentido, Ardao integra las circunstancias existenciales, éticas, históricas y socio-culturales que permiten comprender al individuo como un ente *situado en el espacio*.

6. La inteligencia creadora como práctica hermenéutica

Arturo Ardao reivindica el valor de la inteligencia creadora, como Rodó y Vaz Ferreira, esto es, de la inteligencia concreta y las prácticas discursivas del sujeto histórico latinoamericano y uruguayo. Así, creemos que su proyecto se propone reconocer las características de la inteligencia latinoamericana cuya actividad crítica creativa permite concebir un proceso de descentramiento del pensamiento europeo. Ardao trabaja las fuentes textuales como monumentos siempre en la consideración de contribuir al proceso de desprovincializar al Uruguay y a Latinoamérica (Chakrabarty 2000:28)

Las aportaciones de Ardao se instalan en la discusión contemporánea sobre la Razón, su valor, sus posibilidades, sus límites, y sobre todo sus desviaciones. Discusión que es respuesta crítica al intento de autolegitimación de la Razón como principio fundante y omnicomprensivo. Se trata de una crisis profunda que sufren las nociones de explicación, de inteligibilidad, de verdad, que Ardao propone sintetizar como crisis de la "noción misma de razón" y que el autor retrotrae a fines del siglo XlX. La racionalidad hegemónica del pensamiento occidental incluye metáforas espaciales en la concepción metafísica de la mente según Locke. Dicha racionalidad hegemónica implica una metafísica de la violencia cuando considera las ideas de origen único, progreso lineal y fundamento.

Ardao se ubica con extrema vigencia en la sospecha sobre la intolerancia que genera el concepto de razón como previsión, evidencia y cálculo. La Racionalidad metafísica elevada a categoría hegemónica por el discurso de la modernidad es incapaz de interpretar y comprender los problemas de la temporalidad, la inteligencia y el espacio, al tiempo que presenta severas dificultades para articular las prácticas sociales y

culturales en su dimensión hermenéutica. La Razón se "unilateraliza" como lo sostenía Vaz Ferreira y su propia arrogancia impide transitar hacia la comprensión de la diversidad histórica y cultural que ofrece Latinoamérica.

El autor parte de la dificultad que caracteriza como "epocal" en el seno de la filosofía de la vida tratando hallar otro nombre "para aquella facultad aprehensora y comprensiva de la vida", llámese intuición (Bergson), razón vital (Ortega) o buen sentido (Vaz Ferreira). (Ardao, 2000:61). La inteligencia es entendida como capacidad supralógica capaz de aprehender el movimiento, la realidad concreta, la diversidad, la cualidad, la experiencia sensible, la historia, la vida, la complejidad. La inteligencia como elemento de la comprensión cultural debe admitir la incertidumbre, la opacidad, lo vago, lo borroso.

En el capítulo IV de *Lógica de la Razón, lógica de la Inteligencia*, Ardao muestra como se entrelazan las aportaciones de Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Carlos Vaz Ferreira, como continuadores y enriquecedores de la filosofía de la vida y de la acción. Ardao precisa que fue en el año 1910 que Vaz Ferreira publica su *Lógica viva*, obra en la que se destaca el valor de la razón y del razonamiento; no desde el punto de vista del pensamiento lógico formal sino en sus aspectos prácticos en el seno de la vida humana entendida como experiencia social. (Ardao 2000:49). La crítica a la Razón ha dado lugar a tres actitudes: Unamuno, con su franca imposición irracionalista de la vida sobre la razón; Ortega, que distingue entre dos formas de razón, una de ellas predominante por identificada con la vida; Vaz Ferreira, que concibe una facultad distinta de la razón, suplementaria tanto como complementaria de ella. (Ardao 2000:49). Por su parte, diría Vaz Ferreira desde su cátedra y luego en Fermentario (1938): "Unamuno, que exalta el quijotismo y desprecia la razón, no comprendió el supremo quijotismo de la razón. El quijotismo sin ilusión es el más heroico de todos." (Ardao 2000: 52)

Ardao se refiere a la dificultad que Bergson, Ortega y Gasset y Vaz Ferreira, compartían tratando de encontrar una definición apropiada para la nueva lógica que estaban forjando. Bergson utiliza 'instinto', 'simpatía', y en algún momento 'simpatía intelectual'. Ortega utiliza el término razón en su 'razón vital', que entiende también como 'razón histórica'. Vaz Ferreira relaciona el buen sentido con el 'instinto lógico' e 'hiper-lógico' que califica de 'empírico' y de 'experimental'." (Ardao 2000: 61 y 62)

Consideramos que la filosofía antropológica de Ardao concibe la inteligencia creadora como capaz de pensar sus concreciones históricas, como una capacidad humana que se desarrolla en un espacio social, histórico y cosmológico. De este modo, Ardao supone que el concepto de sujeto debe ser pensado más allá de todo dualismo ontológico clásico, tanto materialista como idealista, para considerarlo como un ente biofísico pensante cuyas condiciones de existencia ya se proyectan en un espacio-tiempo cosmológico abierto por el propio ser humano, y en este sentido su cartografía de la escritura trabaja en la huella que dejan la geografía y la historia en las expresiones textuales producidas por una comunidad en un espacio social y en un tiempo cultural determinados.

En el futuro, cuando se estudien los textos que en el siglo XX produjo la inteligencia uruguaya como aporte al pensamiento humano en general, seguramente tendrán un lugar de privilegio *Ariel* de José Enrique Rodó, *Lógica viva* de Carlos Vaz Ferreira y *Espacio e inteligencia* de Arturo Ardao. La filosofía de la vida tal como la plantea Arturo Ardao constituye una "fuente" inagotable para la evolución y transformación de las ideas en el Uruguay y la América Latina del siglo XXI, como alternativa al pensamiento antropomórfico autoritario y totalizador y la metafísica geocéntrica y deshumanizada del neoliberalismo.

Bibliografía

ACOSTA, Yamandú. "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Arturo Ardao", en *Ensayos en Homenaje al Dr. Arturo Ardao*, Manuel Arturo Claps (Coord.), Montevideo, 1995, pp. 35-48.

ACOSTA, Yamandú. "Filosofía latinoamericana e historia de las ideas", en Hugo E. Biagini, (Comp.) *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*. Edición digital de J. Luis Gómez-Martínez, Marzo, 2001.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993.

ANDREOLI, Miguel. *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Montevideo, Facultad de Derecho, Universidad de la República, 1993.

ARDAO, Arturo. "La conciencia filosófica de Rodó", en *La literatura uruguaya del 900*, Montevideo, Número, 1950, pp. 65-92.

ARDAO, Arturo. *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961.

ARDAO, Arturo. *Rodó, su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970.

ARDAO, Arturo. *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1971.

ARDAO, Arturo. "Ciencia y metafísica en Vaz Ferreira", Revista de la Universidad de México, diciembre de 1972, Vol. XXVII, Nº 4. http://www.ngweb.com/latinofil/nrodos/2ardao.html

ARDAO, Arturo. *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.

ARDAO, Arturo. *Espacio e inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha – Fundación de Cultura Universitaria, 1993a.

ARDAO, Arturo. "Vaz Ferreira y Feijóo", Montevideo, Cuadernos de Marcha Nº 90, 1993b.

ARDAO, Arturo. "Una tesis española sobre Vaz Ferreira", Montevideo, Cuadernos de Marcha Nº 99, 1994.

ARDAO, Arturo. "Sobre vigencia de Vaz Ferreira", Montevideo, Cuadernos de Marcha, mayo 1997.

ARDAO, Arturo. *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2000.

ARPINI, Adriana. "Las cosas en común", en Hugo E. Biagini, (Comp.) *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*. Edición digital de J. Luis Gómez-Martínez, Marzo, 2001.

BERTTOLINI, Marisa. "Lógicas de la razón y de la inteligencia", en Hugo E. Biagini, (Comp.) *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*. Edición digital de J. Luis Gómez-Martínez, Marzo, 2001.

BIAGINI, Hugo (Compilador) *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*. Jornada en homenaje a Arturo Andrés Roig y Arturo Ardao, patrocinada por el Corredor de las Ideas y celebrada en Buenos Aires, el 15 de junio de 2000. Edición digital de José Luis Gómez-Martínez y autorizada para Proyecto Ensayo Hispánico, Marzo 2001. http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/argentina/roig/homenaje/berttolini.htm

LIBERATI, Jorge. "In Memoriam: Arturo Ardao", en Langón, Mauricio (Coordinador) *Actas de las XI Jornadas de pensamiento filosófico. Homenaje a Carlos Mato*, Buenos Aires, FEPAI, 2004, pp.31-38

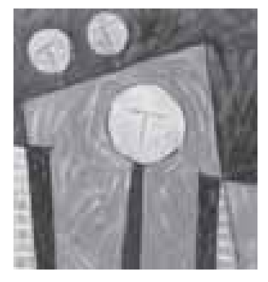
MUÑOZ, Marcelo y TANI, Ruben. "En torno a algunas prognosis de Ardao: el caso de 'filosofía de lengua española'", en *Ensayos en Homenaje al Dr. Arturo Ardao*, Manuel Arturo Claps (Coord.), Montevideo, 1995, pp.139-152.

PETIT, María Angélica. "Legado imperecedero" en Mauricio Langón, (Coordinador) *Actas de las XI Jornadas de pensamiento filosófico. Homenaje a Carlos Mato.* Buenos Aires, FEPAI, 2004, pp. 39-58

PINEDO, Javier, "La historia de las ideas en América Latina", en Hugo E. Biagini, (Comp.) *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*. Edición digital de J. Luis Gómez-Martínez, Marzo, 2001.

ROMERO BARÓ, José María. *Filosofía y Ciencia en Carlos Vaz Ferreira*, Barcelona, PPU, 1993.

TANI, R. y NÚÑEZ, M. G. "La filosofía antropológica de Arturo Ardao: el puesto de la inteligencia en el cosmos" en Clara Jalif de Bertranou (Ed.) (En prensa)



Cartografías antropológicas: sobre clasificaciones, escrituras y derechos humanos[1]

L. Nicolás Guigou

"Lo que estaba en juego era el arte de las imágenes curativas que subyacen como piedra angular del poder y de la representación, el espacio entre el arte y la vida involucrado al curar el infortunio".

Michael Taussig

I. De lo universal a lo particular

"En la misma Europa, el continente más civilizado, tienes á Rusia y á Turquía, donde no hace aún mucho tiempo, el Emperador, señor de vidas y haciendas, gobernaba á su antojo, sin constitución. Esos gobiernos se llaman absolutos, y los pueblos que tienen semejante forma de gobierno, son muy desgraciados; porque allí los nobles gozan de todos los privilegios, y el pueblo vive sumido en la ignorancia, la miseria y la esclavitud.
–Por cierto que los rusos y los turcos no tendrían tanto orgullo en llamarse así, como lo tenemos nosotros en llamarnos uruguayos".[2]

Emma Catalá de Princivalle

Seamos por un momento dualistas: marcar un origen, un punto de partida, desde el cual podamos trabajar sobre un estilo de pensamiento ya instaurado. Dejar entonces que en esa producción de la "inteligencia sensible" se juegue la temporalidad, el acontecimiento, y esa síntesis que trata de superar todos los dualismos, para seguir por cierto gestándolos bajo otra modalidad de poder y de trabajo.

---

1. Este artículo constituye uno de los capítulos teóricos del proyecto I+D (CSIC) "Memorias y mitos. El proceso de la construcción de la identidad y sus narrativas en el caso de la Colonia San Javier (Dpto. de Río Negro, Uruguay).

2. "Lección XXIX: El Escudo Nacional". En: *Ejercicios progresivos de lectura, ortología y ortografía por el método analítico-sintético de palabras normales.* Obra adoptada por la Dirección General de I. Primaria para servir de texto en las escuelas públicas. Libro quinto, cuarto año, 2da.edición, Imp. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1913, p.268.

Alimentar una vez más la máquina binaria, promover la clasificación que evite el caos, radicalizar los dualismos posibles hasta llevarlos a dicotomías varias con sus respectivas elecciones. Hemos estado tan a gusto con "el pensamiento salvaje" o con sus eventuales variaciones, modernizaciones y críticas –todo un capítulo de la antropología–, que la mayoría de las veces huye de nosotros (por nuevamente, instaurada) la naturaleza propia de la clasificación.

Pero tal vez al asignarle a la clasificación una naturaleza –así sea en tanto "operador totémico" vacío como le gustaría a Sahlins– estamos habilitando que un espejo, que una superficie pulida, nos devuelva unos rasgos atravesados por cierto ver/decir haciendo un rostro. (Después de todo, si la clasificación se encuentra fuera –más allá o más acá de la historia– cualquier atisbo de impugnación se cancela a sí mismo: *la máquina binaria es impoluta.*) Es así que el "totemismo contemporáneo" remite a la dinámica de un universalismo contrastivista basado en el "significado social de contrastes concretos entre los productos"[3] (y ya no a la conjunción de las diferencias de series culturales y series naturales). En esta universalización de la clasificación –y en este "universal" llamado clasificación que como tal, puede admitir todas las transformaciones del caso– la relación libidinal con las mercancías queda anulada.

La advertencia benjaminiana que hacía referencia a la teoría "burguesa" de la arbitrariedad del signo, parece tomar lugar en esa renuncia de la mirada a los acoplamientos deseantes con los significados sociales (y a la instrumentalización del deseo inscripta en dichos significados). Se invisibilizan de este modo aquellos demonios indagados por Taussig "... en el encuentro histórico, mundial, entre lo que Marcel Mauss llamó el don y lo que Karl Marx llamó fetichismo de la mercancía".[4]

Es que la naturalización de la máquina binaria bajo una supuesta nominación neutral –la aséptica clasificación– no necesita recurrir a demostraciones, defensas o garantías. *Está allí.* En esa territorialidad ontológica, las discusiones, cuestionamientos o demás modulaciones críticas ya no importan. Quedan atrapadas en la aceptación, en ese espacio-territorio tácito. Y la cuestión no se zanja por salirse del 1-2 e ir al 1-2-3, ni tampoco por describir las unidades que albergan los dualismos varios:

> *"Los dualismos no se basan en unidades, se basan en elecciones sucesivas: ¿eres blanco o negro, hombre o mujer, rico o pobre, etc.?"*[5]

La clasificación es cosa pública y práctica. Digámoslo de nuevo: *está allí.*

De esta forma, se puede diseñar una geografía imaginaria sobre el Oriente tal como lo señalara Edward W. Said en su seminal ensayo intitulado Orientalismo, gestando así una *actitud orientalista* negadora del acontecimiento (tal como en la versión clásica

---

3. En una versión anterior de este Anuario, escribíamos lo siguiente: "También Salhins en *Cultura y razón práctica* muestra que el 'operador totémico' –una de las dimensiones fundamentales del pensamiento en estado salvaje– continúa actuando en nuestras culturas, aparentes reinos del pensamiento domesticado. La diferencia entre aquellas culturas donde el operador totémico "articula diferencias entre las series culturales con diferencias en las especies naturales" radicaría en que esta articulación ya no sería preponderante en la nuestra. Frente a una racionalidad utilitaria mostrada como principio explicativo de nuestra cultura Sahlins dirá: "El totemismo moderno no se contradice con una racionalidad de mercado. Por el contrario, es promovido precisamente en la medida que los valores de cambio y de consumo dependen de decisiones relativas a su 'utilidad´. En efecto, esas decisiones giran en torno del significado social de contrastes concretos entre los productos". Tendríamos, por consiguiente, en nuestras culturas contemporáneas 'clasificaciones totémicas' trazadas con otras series". Ver: L. Nicolás Guigou "De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos". En: Sonnia Romero (comp.) *Anuario de antropología social en Uruguay.* Dpto. de Antropología Social, FHCE, Nordan-Fontaina Minelli, Montevideo, 2000, p.33. Ver asimismo: Marshall Sahlins *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp.176-177.

4. Michael Taussig *Un gigante en convulsiones.* Gedisa, Barcelona, 1995, p.16. Ver sobre Taussig: L. Nicolás Guigou "El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la antropología visual". En: Sonnia Romero (comp.) *Anuario de antropología social en Uruguay.* Dpto. de Antropología Social, FHCE, Nordan-Fontaina Minelli, Montevideo, 2001.

5. Gilles Deleuze y Claire Parnet *Diálogos.* Pre-Textos, Valencia, 1980, p.25.

del pensamiento mítico). El barthesiano pasaje mítico de la historia a la naturaleza daría lugar a un

> *"... sistema cerrado que se contiene y refuerza a sí mismo y en el que los objetos son lo que son porque son lo que son de una vez y para siempre, por razones ontológicas que ningún material empírico puede expulsar o alterar".*[6]

La máquina binaria que constituye el Oriente (y por ende, el Occidente) puede trazar polos en una suerte de geografía imaginaria. Establecer bloques dicotómicos y esencializarlos.

La tranquilidad del pensamiento de estado[7] le asegura su pertinencia, porque es un orden que atraviesa la temporalidad histórica constituyéndola: las imágenes podrán ser susceptibles de lectura pero no miradas, dejándose entonces leer desde un centro, un foco, un punto de partida, uno o más orígenes. Surgen entonces tipologías varias (duras) o bien moldes (blandos) que juegan con la versatilidad: continuidad, unilinealidad acumulativa, multilinealidad arborescente, discontinuidad, etc., y que atienden a este otro orden que se reconoce y se deja reconocer. Orden de poder –que agrega a su clásica tarea de totalización la de ahuecarse en micropolíticas– y poder del orden, que retiene un caos para diagnosticarlo, delinear sus contornos, homologarlo al terror, a la cartografía tanática del mundo.

> *"La expresión del* pensamiento, *en su relación con el* movimiento *puede ser: rápida, lenta o moderada. Se habla o se lee: con rapidez, despacio o moderadamente.*
> *No hay dos alumnos de una clase que puedan leer con el mismo grado de movimiento, aunque todos los que la compongan atribuyan a la lección el mismo sentimiento, y coincidan en que debe leerse despacio, con rapidez o moderadamente. La diferencia estará en la práctica, no en la teoría. La lectura en común hará más para corregir las faltas de cada alumno sobre este particular, que todos los consejos imaginables.*
> *Un lector perezoso o atropellado comprenderá su defecto en cuanto empiece a leer con sus compañeros, y se verá obligado a regular su tiempo por el de los demás."*[8]

II. Entonces

Se trata de un conjunto de experiencias descentradas ("El desierto, la experimentación con uno mismo, es nuestra única identidad, la única posibilidad para todas las combinaciones que nos habitan").[9]

Las "dimensiones maquínicas de subjetivación" –con sus "estratos de subjetivaciones"– o bien el concepto viriliano de trayectividad, se adentran en una cartografía.[10]

---

6. Edward W. Said *Orientalismo.* Debate, Barcelona, 2002, p.106.

7. "Si el Estado según Deleuze y Guattari proporciona al pensamiento 'una interioridad' (una forma) en la cual el sujeto sólo podrá pensar desde la centralidad pensamiento-Estado y usar esas imágenes inclusive para refrendarlo en la oposición –construcción ésta que comparte un 'aire de familia' con las indagaciones sobre el Estado de Pierre Bourdieu– dicha interioridad deberá enfrentarse a contra-pensamientos. Los contra-pensamientos no poseen imágenes que compitan o supongan la sustitución del pensamiento ya 'centrado'. Se trata de un 'afuera'de esa interioridad..." Ver: L. Nicolás Guigou "El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la antropología visual". En: Sonnia Romero (comp.) *Anuario de antropología social en Uruguay*. Dpto. de Antropología Social, FHCE, Nordan-Fontaina Minelli, Montevideo, 2001, p.130. Ver también sobre pensamiento de estado, imágenes y contra-pensamientos una versión más simplificada de este artículo: L. Nicolás Guigou "Representación e imagen: las miradas de la Antropología Visual". En: Enciclopedia con "H" abril, Montevideo, 2003 on line URL http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Guigou/AntropVisual.htm

8. (A. Vásquez Acevedo "Introducción. Cuatro palabras a los Maestros." En: *Libro cuarto de lectura.* Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal, Edición Oficial. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1929, pp. 10-11)

9. Gilles Deleuze y Claire Parnet *Diálogos.* Pre-Textos, Valencia, 1980, p.16.

10. Ver sobre cartografías: Félix Guattari *Cartographies schizoanalytiques*. Éditions Galilée, París, 1989.

Las señalizaciones cartográficas –sus movimientos de subjetivación y objetivación, sus espacios de conexiones y desconexiones–, muestran tanto las instancias de irrupción como los mejores logros del sentido común consensualista.

Así, el pensamiento de estado (con su violencia simbólica instaurada, sus mitologías interiorizadas, sus habitus), es percudido por los contrapensamientos siempre denostados, ridiculizados, devueltos al terreno de la irrealidad y de la práctica ausente. Es desde este choque entre la circularidad mítica de las interrogantes, digamos el dispositivo de preguntas-respuestas esperables que *me puedo plantear* (parte de una práctica simbólica que resulta de la propia violencia simbólica) y la radicalidad contingente de un punto de partida, que se traza una cartografía. Y una cartografía –del lado de la escritura y la experimentación– confirma ante todo un ejercicio polifuncional creativo.

Crispar la tranquilidad del pensamiento:

> *"¿Si el pensamiento se liberase del sentido común y ya no quisiese pensar más que en la punta extrema de su singularidad? ¿Si, en vez de admitir con complacencia su ciudadanía en la doxa, practicase con maldad el sesgo de la paradoja?¿Si, en vez de buscar lo común bajo la diferencia, pensase diferencialmente la diferencia?"*[11]

III. Cartografías

En una cartografía hay trayectos, trayectividad. Ir de paseo o como señala Virilio "un movimiento de aquí y de allá". Ahora bien, un trayecto no consiste en un conjunto concatenado de hechos, una unilinealidad vital habitada por un Yo autárquico. Por suerte, algunas reflexiones ya se han hecho cargo de esa suerte de Yo inconmovible, de esa invariante esencial. En buena parte, Pierre Bourdieu ejemplifica este giro iconoclasta del Yo al dinamitar la más evidente de las instituciones que hacen a su totalización y a su unificación: el nombre propio[12]. La magia social –que eterniza esta modalidad de nominación vinculante–, gesta una curiosa unidad esencial que en su naturalización parece inclusive recortarse del propio mundo social para mantenerse sin variación pese a todas las modificaciones, pluralidades y desplazamientos del portador en cuestión.

Dado los efectos de realidad de la nominación incuestionable y evidente, para empezar, entonces, el nombre:

> *"Como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar, exceto o nome,* salvo o nome, *como se fosse preciso perder o nome para salvar aquilo que porta o nome, ou aquilo na direção do qual se dirige por meio do nome. Mas perder o nome não é incriminá-lo, destruí-lo ou feri-lo. Pelo contrário, é simplesmente respeitá-lo: como nome. Isso quer dizer pronunciá-lo, o que equivale a atravessá-lo na direção do outro, que ele nomeia e que o porta. Pronunciá-lo sem pronunciá-lo. Esquecê-lo, chamando-o, (se) lembrando-o, o que equivale a chamar o outro ou dele se lembrar..."*[13]

---

11. Michel Foucault *Theatrum Philosophicum.* En: Michel Foucault y Gilles Deleuze *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia.* Anagrama, Barcelona, 1999a, p.29.

12. "O nome próprio é o atestado visível da identidade do seu portador através dos tempos e dos espaços sociais, o fundamento da unidade de suas sucessivas manifestações e da possibilidade socialmente reconhecida de totalizar essas manifestações em registros oficiais, *curriculum vitae*, cursus honorum, ficha judicial, necrologia ou biografia, que constituem a vida na totalidade finita, pelo veredicto dado sobre um balanço provisório ou definitivo. "Designador rígido", o nome próprio é a forma por excelência da imposição arbitrária que operam os ritos de instituição: a nominação e a classificação introduzem divisões nítidas, absolutas, indiferentes às particularidades circunstanciais e aos acidentes individuais, no fluxo das realidades biológicas e sociais". Ver: Pierre Bourdieu "A ilusão biográfica". En: Marieta de Moraes Ferreira y Janaína Amado *Usos e abusos da história oral.* Fundação Getulio Vargas, Río de Janeiro, 1996, p.187.

13. Jacques Derrida *Salvo o nome.* Papirus, Campinas, SP, 1995a, p.41.

(Sobre citas de Derrida en portugués y en español: "Ya saben que el imperativo de la lengua nacional, como medio de comunicación filosófica y científica, no ha dejado de reiterarse, de re-iterarnos al orden, especialmente en Francia. Antes incluso de la circular dirigida a todos los investigadores y universitarios franceses, antes incluso de anunciar que el Estado no concedería ninguna subvención para los coloquios que, celebrándose en Francia, no aseguren su lugar a la lengua francesa, al menos mediante dispositivos de traducción simultánea, el ministro de Industria e Investigación precisaba, en una Nota de Orientación para el gran Coloquio sobre la Investigación y la Tecnología [1982], que la lengua francesa 'debe seguir siendo o volver a convertirse en un vector privilegiado del pensamiento y de la información científica y técnica'".)[14]

La nomiNación augura como ejercicio de totalización, inscribir el nombre, dejarlo como gesto indeleble, regular la posición de las alteridades posibles, centrando, concentrando la producción de identidad mediante políticas (también lingüísticas: "hablarás y escribirás en francés"). En la nomiNación se encuentra la negación del desierto: todas las mitologías, los rituales, las señales emblemáticas de la identidad resuenan inscribiendo una y otra vez el nombre, su nombre, otorgándole sustancia, extensión, delimitación.

Con respecto a las capturas del discurso identitario, nuestras estrategias tratarán de resultar cartográficas (se pueden dejar trampas inquietas para estas capturas).

De esta manera, si se postula un efecto-centralidad y unidad, buscaremos todas las irregularidades, las distorsiones, las excepcionalidades.

A la nomiNación –cuanto más segura se (de) muestre en su densidad de representaciones y prácticas emblemáticas– se la hará chocar con las ausencias, los (sobre) nombres, la incompletud: inquietar la topología y la toponimia de la identidad.

Y sin embargo, no es necesario oponer lo centrado a lo excéntrico, o volver a exacerbar la cadencia de las irregularidades en un panorama de totalización identitaria.

Tomemos a modo de ejemplo el trabajo del antropólogo Roberto Da Matta intitulado "Você sabe com quem está falando?"[15] o atendiendo al francesco "Savez-vous à qui vous parlez?".[16]

En esta práctica emblemática, en este ritual brasileño del "Você sabe com quem está falando?" se establece, de manera evidente, un ajuste de las relaciones sociales.

Este ajuste se produce en un sentido doble: en el sentido del evaluar y calibrar performáticamente las relaciones sociales –en su dimensión asimétrica–, y también en el sentido de ejecutar un cruento "ajuste de cuentas" basado en la relocalización discursiva del "quién es quién".

En el "Você sabe com quem está falando?" las asimetrías sociales se topan con su propio decir, y en este desfasaje irrumpen las tensiones entre individuo y persona: del individuo, sujeto-ciudadano, igual ante la ley, al campo de la maussiana persona, que Da Matta trae a escena para dar cuenta de las características nepóticas, amiguísticas, camanduleristicas presentes en algunas versiones de la modernidad periférica.[17]

---

14. Jacques Derrida "Si ha lugar a traducir. I- La filosofía en su lengua nacional (hacia una 'licteratura en francesco')". En: *El lenguaje y las instituciones filosóficas.* Paidós- Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1995b, pp. 34-35.

15. Roberto Da Matta "Você sabe com quem está falando?". Em: *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro.* Zahar, Río de Janeiro, 1979.

16. Roberto Da Matta "Savez-vous à qui vous parlez?" *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne.* Le Seuil, París, 1983.

17. [*Sobre escritura citacional y citas del antropólogo brasileño Roberto Da Matta que pueden ser leídas eventualmente en francesco I.*] En su análisis de la identidad brasileña, Da Matta dará cuenta de ese dilema individuo/persona: "Si au cours de l'analyse nous avons éprouvé quelques difficultés à caractériser le Brésil comme une société pleinement capitaliste, définie uniquement par ses rapports économiques, il nous a été tout aussi difficile de l'assimiler

De esta manera, el que exige ser reconocido, invoca un mundo de relaciones sociales personalizadas y de jerarquías, obliterando los espectros ciudadanos de la modernidad. Resulta interesante instalarse en ese campo de tensiones: Roberto Da Matta establece buena parte de la identidad brasileña en tanto derivada de ese dilema, o tal vez sea mejor decir que esta identidad se produce en un conjunto de tensiones dilemáticas. Entre ellas, la de individuo y persona.[18] Este dilema brasileño en tanto singularidad cultural, abre sus puertas hacia otras tantas posibilidades: digamos, la imposibilidad discursiva de decir en el Uruguay: "¿Usted sabe con quién está hablando?" Si el efecto-identidad es un efecto de poder, la matriz clasificatoria, ritualística y práctica –el "Você sabe com quem está falando?"– remueve las identidades para ajustarlas, recuerda todas las jerarquías sociales y al espetarlas, las naturaliza.

Hay un encuentro entre un dilema identitario singular, una interacción también singular y un conjunto de relaciones que son exteriores e interiores al mismo.

La nomiNación las va atravesando una a una (motivo por el cual la nomiNación permite su reconocimiento en la singularización de las interacciones, llamando a otro reconocimiento: un ritual de autoridad como parte de una singularidad identitaria y cultural). Pero este juego puede sustrarse a una singularidad identitaria transportándose a otra. Imaginemos por un momento que el ritual emblemático "Você sabe com quem está falando?" falta a su cita en su singularización inicial (Brasil) y se transporta al "¿Usted sabe con quién está hablando?" en el Uruguay. Y en este nuevo terreno se magnifica ampliándose en estrategias silenciosas y rememorando todas las jerarquías a través de la cultura de la proximidad y los devaneos de la hipertrofia ciudadana. Las mitologías y las prácticas igualitarias trabajando fervorosamente en la paradójica producción de jerarquías. Antes que el decir de la jerarquización, el no decir del igualitarismo.

Así como resulta extraño (a la vez que interesante) otorgar una entidad imaginaria al "Você sabe com quem está falando?" ("Savez-vous à qui vous parlez?") y dejarlo transcurrir por el silencio igualitario del terruño, así de extraño (e interesante) podrá entenderse toda sujeción sustancial a una identidad.

à une société typiquement hiérarchique, comme l'Inde. Mon hypothèse est que le Brésil est à mi-chemi entre la hiérarchie et l'égalité, entre l' 'individualisation' engendrée para l'économie de marché et le code des morales personnelles, avec ses nuances et ses degrés, marqué non pas par la soumission aux modèles et les dichotomies abruptes du noir ou du blanc, du dedans ou de dehors, de ce qui est ou de ce qui n'est pas, mais autorisant la différence et la nuance. En fait, au Brésil, les deux systèmes opèrent dans une relation circulaire, de telle sorte que nous confondons toujours changer et osciller d'un côte à l'autre. Et vraiment, rien n'est plus brutal que ces passages entre le monde des personnes et celui des individus, deux mondes qui se nourrissent l'un l'autre et se complètent de manière complexe. C'est ce que révèle l'analyse du "Savez-vous à qui vous parlez?" Roberto Da Matta "Savez-vous à qui vous parlez?" *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne.* Le Seuil, París, 1983, p. 234.

18. [*Sobre escritura citacional y citas del antropólogo brasileño Roberto Da Matta que pueden ser leídas eventualmente en francesco II*] Evidentemente, que el plano de tensiones generado entre el concepto de individuo y de persona trasciende el abordaje de la identidad brasileña en cuestión:

"Le notions d'*individu* et de *personne* sont fondamentales dans l'analyse sociologique. Mais, si l'on veut bien considérer –comme l'a fait Dumont- que la sociologie est le produit d'une société où (et ses corollaires: individualisme et égalitarisme), en tant que catégorie et unité philosophique, juridique, sociale, économique et religieuse est dominante, on découvre que cette notion a été abusivement appliquée hors du système occidental, pour rendre compte de réalités où elle n'a en fait qu'une existence 'empirique' (ou naturelle), son existence en tant que fait social n'intervenant que dans des situations particulières. Tendance que les ouvrages de Dumont, en particulier, ont contribué à infléchir ces dernières années. Quant à la notion de *personne,* c'est chez Marcel Mauss qu'elle apparaît de manière explicite, dans un article désormais classique [ver: Marcel Mauss "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo". En: Sociología y antropología, Tecnos, Madrid, 1991] où, partant de l'idée de 'personnage' dans les sociétés tribales, l'auteur parvient progressivament à l'idée de 'personne' comme 'être psychologique' et fortement individualisé. Pour Mauss, la personne constitue le point de rencontre de l'individu psychologique et d'une unité sociale. Pour lui, donc, il est important de le noter, la notion de personne débouche sur celle d'individu (...) Ce que je veux montrer ici, à la suite de Dumont, c'est que la notion d'individu et celle de personne ont un contenu social opposé, exprimant chacun une dimension de la réalité humaine, et que, finalement, les deux notions permettent d'introduire dans l'analyse sociologique la dynamique susceptible de mettre en évidence la dialectique même de la société". Roberto Da Matta "Savez-vous à qui vous parlez?" *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne.* Le Seuil, París, 1983, pp. 210-211.

El diseño práctico de una cartografía, se mueve entre conexiones/desconexiones y asume la sujeción de las identidades en tanto efecto de poder: inscripción, marcaje, sea del nombre propio, sea (para nuestro caso) de la nomiNación, con sus dejos ciudadanos, sus apetitos abarcativos, sus fronteras *porososas* (móviles) del adentro y del afuera.

Porque –volvamos a insistir– no hay inocencia en la clasificación.

IV. La pérdida de la clasificación inocente

La pérdida de la clasificación inocente: ¿qué espacio se abre después de todas estas diatribas antisustancialistas con Leviatán destruyendo identidades, nombres y generando a cambio sujeciones irreconocibles? O bien la obligación del reconocimiento de esas sujeciones bajo la figura de un otro-enemigo para el cual las leyes no valen; un fuera-de-la-ley y que por tanto podrá ser tratado según las "razones de estado" (del terrorismo de estado). El borrado y la imposición del nombre.

La inscripción del terror que requiere de la sustancialización máxima, atizando las clasificaciones en la construcción permanente de un "... inasignable Saboteador material o Desertor humano con formas muy diversas".[19] Hipermasculinización del mundo, asoma, interviene, una figura mítica contrapuesta. A la temática del Desertor, del Saboteador, del otro-enemigo, se le opone la del "paranoico militar".[20]

Nunca la máquina binaria actuará de manera más certera: el paranoico militar se endiosa, purifica el cuerpo social de la materia espuria. El dolor en este proceso es la necesaria operación para que el cuerpo social se recomponga. Pero no hay una economía del terror. Todo es exceso de reinscripción tanática en el otro-enemigo. Negada su humanidad, la furibunda sobreimpresión del orden quiere absorverlo todo: el otro-enemigo es la producción de verdad por todas partes. El fetichismo de estado en acción. Una sacralidad "donde la razón y la violencia producen su pequeño dúo" como le gusta decir a Taussig.[21]

Mientras Lucía me contaba de la convivencia obligada con su ex-torturador en "plena democracia" (compartían el mismo ámbito laboral), me preguntaba por el principio y el final del terror. Lucía había realizado denuncias en su sindicato, en el Poder Judicial, sin resultado: ¿dónde empezaba, donde terminaba esa cultura del terror, de la impunidad? Interrogante difícil de responder, en un país en el cual se había aplicado la tortura de manera sistemática y de la cual poco se hablaba. Hace tiempo y allá lejos.

Una convivencia por momentos delirante entre torturadores y torturados, entre condenados y verdugos. Como continuación, una trama de silencios cómplices seguía opacando las torturas ya más actuales, *ese secreto-armazón de la república.*

V. La tortura

Durante los '70, la revista L´Homme (fundada entre otros por Claude Lévi-Strauss) inaugura un fuerte debate sobre la tortura. Las convulsiones de un tiempo signado por las culturas del terror llega así a la antropología de un modo particular: la tortura se vuelve un sujeto trasladable a ese terreno etnocéntricamente delimitado en "sociedades primitivas".

---

19. Gilles Deleuze y Félix Guattari "Tratado de nomadología: la máquina de guerra". En: *Mil Mesetas.* Pre-Textos, Valencia, 1988, p.421.

20. Sandino Núñez "Paranoia". En: Daniel Gil y Sandino Núnez *¿Por qué me has abandonado? El psicoanálisis y el fin de la sociedad patriarcal.* Trilce, Montevideo, 2002.

21. Michael Taussig *Un gigante en convulsiones.* Gedisa, Barcelona, 1995a, p.23.

Corresponde a Clastres el habilitar ese pasaje mediante su escrito “De la tortura en las sociedades primitivas”.[22] Si el tema de la tortura no ha sido ajeno a la tradición antropológica –bastaría recordar los trabajos de Clatin sobre los indios mandan citados por el propio Clastres–; lo cierto es que en la discusión de L´Homme la tortura aparece situada bajo los espectros del estado, en la tríada ley-inscripción-escritura.

En la serie de ejemplos que se nos presentan (ritos de iniciación y de pasaje de los mandan, guayaki, abipones, mbaya-guaycuru) se escucha “la máquina de escribir la ley” de la kafkiana colonia penitenciaria. Allí los condenados reciben dolorosamente la sentencia en su propio cuerpo: una máquina infernal (tal vez un instrumento inventado por el Padre Ubú) va lentamente inscribiendo sobre el prisionero la escritura de la condena porque –nos advierte el oficial de la colonia– “no es fácil descifrar la escritura con los ojos”. Frente a la violación y el olvido de la ley, la pedagogía de la colonia penitenciaria estriba en insertar esa ley en el espacio único del cuerpo aprisionado.

El cuerpo que olvida es *memorizado* y ya no hay mediación ni diferencia entre la ley-escritura y el castigo.

No se trata de una ley abstracta que descansa en códigos y es expuesta en el teatro civilizatorio del proceso y del juicio. Pese a la intimidación de la puesta escénica judicial, nuestra costumbre de los espacios postula un encierro contiguo en el que opera la dureza del castigo. La punición, la dureza de la ley, no es la ley misma, sino el castigo, nos volvemos a afirmar. Tan persuadidos por el fetichismo de estado, separamos adecuadamente la razón y la violencia (de estado). Pero en la colonia el fetiche se termina. Sin mediación, la dureza de la ley es inscripción de la ley misma.

La ley es dolor de la escritura en la memoria del cuerpo martirizado.

O destrucción del cuerpo horadado por la inscripción.

VI. Inscripciones

Las así llamadas “sociedades simples” tampoco poseen mediaciones: no hay escuelas, policías, o jueces. Digámoslo de otra manera: no hay estado. Que el fetichismo de estado nos piensa una y otra vez queda evidenciado en esta tentativa de definición que no hace más que emitir negativas. Pura negatividad, las sociedades sin estado son también sociedades contra el estado, indica Clastres. Y continuando con el fetiche, la estatización de la escritura (o el secreto de las escuelas) puede también develarse en el cuerpo torturado del iniciado. Porque todo ese proceso de doloroso marcaje en la iniciación es la escrituración de los cuerpos.

La escritura se abre y es también inscripción visible en el cuerpo (marcaje) del iniciado. Es ley.

Una ley que instruye en “las palabras de la tribu” para parafrasear la réplica de Bernand y Fisher[23] a Clastres, también en las páginas de L’Homme.

La colonia penitenciara de Kafka, los campos de trabajo soviéticos y la escuela son máquinas de traducción en la escritura de Clastres. Máquinas de traducción de esos otros con sus ritos tan desconocidos y alejados en los que el sufrimiento trazará en la memoria del cuerpo la impronta de la ley y el cierre del secreto. La iniciación.

Un secreto que remite a otro: el secreto de la escuela y el secreto de la escritura.

Esa mezcla entre civilización y barbarie suena más que seductora. No porque la barbarie y la civilización existan como tal, sino por el juego alucinatorio y especular

---

22. Pierre Clastres “De la tortura en las sociedades primitivas”. En: *El hombre.* Manantial, Buenos Aires, 1986. [L’Homme, XIII (3), París, abril-junio, 1973.]

23. Carmen Bernand y Sofía Fisher “Las palabras de la tribu”. En: *El hombre.* Manantial, Buenos Aires, 1986 [L’Homme, XIV (2), París, abril-junio, 1974.]

que enfrenta –y conjuga– la violencia y la razón. Es entonces en el fetiche de la separación y en el terror sagrado que produce su mismidad, que habita la denuncia de Lévi-Strauss acerca de la escritura. También la asimilación disonante que ejecuta Clastres entre el sufrimiento que algunos ritos de iniciación incluyen (no se trata, claro está, de un universal cultural) y la práctica de la tortura en nuestras sociedades, sigue sin escapar del círculo cerrado del fetichismo de estado.

VII. De la memoria, la escritura y el estado

La relación que establece Clastres entre escritura y estado es evidente (y los ecos levistraussianos en dicha relación, también).

Si Clastres abre el concepto de escritura, incorporando las inscripciones corporales al mismo –la ley es ese martirio inscripto e inolvidable que forja cuerpos– por otra parte, el cierre se encuentra en otorgar una teleología a dicha inscripción que deviene en negadora de esa otra ley-escritura-estado.

Es de nuevo entonces que la escritura vuelve a transformarse en el registro de la escritura estatizada. La negación se realiza por el siguiente procedimiento: si se trata de sociedades contra el estado, los ritos de iniciación y de pasaje son a su vez dispositivos contra su emergencia. Toda una teleología envuelve a esta ritualística en la cual el martirio no es aminorado de ninguna forma; los jóvenes iniciados deberán recordar siempre (en el sufrimiento, en las marcas) aquella ley que les dice: "... no vales menos que otro, no vales más que otro".[24] Dado que *todos* pasan por estos rituales, es la totalidad social que al inscribirse y gestar su corporeidad, destruye toda posibilidad de jerarquización, de monopolio.

La separatividad de la ley, la escritura y el suplicio queda anulada: "La marca sobre el cuerpo, igual sobre todos los cuerpos, enuncia: "No tendrás deseo de poder, no tendrás deseo de sumisión".[25] Camino tortuoso el de Clastres, cuya lucidez se encuentra en establecer varios registros de escrituración, al tiempo que se pierde en el ingreso teleológico de la inscripción a la escritura estatal, de la complejidad de los ritos de iniciación y de pasaje a un tormento contra el estado.

VIII. La escritura de los nambiquara

En ese itinerario llamado Tristes Trópicos, Claude Lévi-Strauss nos lleva a su "Lección de escritura" entre los nambiquara.[26] Sin la belicosidad de Clastres contra el estado, Lévi-Strauss anuda una vez más la trama de la escritura con la dominación estatal. Las disquisiciones del estructuralista acerca de los nambiquara y la escritura han sido uno de los recorridos principales de Derrida en De la gramatología[27].

Algunos de estos pasajes tendrán que ver con la siguiente escena: instalándose casi como héroe civilizador, Lévi-Strauss *ingresa* la escritura entre los nambiquara.

En este ingreso, se manifiesta "el mal" de la escritura. En principio nada terrible; por imitación al civilizador, algunos nambiquara usan inocentemente los papeles y los lápices que el antropólogo les diera para dibujar. Hacen "líneas onduladas"(trazas). Pero el jefe de la banda (que también ejecuta líneas onduladas) establece una suerte de intercambio íntimo con el antropólogo basado en el fingimiento mutuo.

---

24. Clastres, ob.cit p.30.

25. Clastres, ob. cit. p.31.

26. Claude Lévi-Strauss "Lección de escritura". En: *Tristes trópicos.* Paidós, Barcelona, 1992.

27. Jacques Derrida "La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau". En: *De la gramatología.* Siglo XXI, México D. F., 1984.

El jefe observa su trazado (del cual, parece extraer algún sentido) y convida al civilizador a "leer" sus líneas. Por su parte, el responsable de *ingresar* la escritura finge "leer" esas ondulaciones (que aparentemente, están llenas de información pertinente).

La exhibición no queda sin embargo ajustada a ese pequeña tertulia escritural.

Cargado de regalos para los nativos y sumido en el mundo de los dones, el antropólogo debe tolerar no solamente que el jefe vea aumentar su prestigio personal en tanto mediador de los obsequios "del blanco" para la banda y de los también mutuos intercambios. Además, debe consentir en silencio que el jefe de manera ostentosa "lea" delante de los suyos un papel en el que "consta" la lista de los presentes que el civilizador debe entregar a cambio de los obsequios dados por los nambiquara. Esta dimensión del intercambio (de la cual Lévi-Strauss es un especialista) no resulta sorprendente. La amargura etnológica proviene en todo caso de la utilización (por parte del jefe) de la escritura como fuente de prestigio, de la apropiación de la magia escritural del civilizador:

> *"La escritura había hecho aparición entre los nambiquara; pero no al término de un laborioso aprendizaje, como era de esperarse. Su símbolo había sido aprehendido, en tanto que su realidad seguía siendo extraña. Y esto, con vistas a un fin sociológico más que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo –o de una función– a expensas de otro".*[28]

Fonologismo, logocentrismo, etnocentrismo, son algunas de los calificativos que provendrán desde Derrida hacia esa "Lección de escritura", ampliándose la crítica a un conjunto de trabajos de Lévi-Strauss, para destacar la impronta rousseauniana y de nuevo, la vieja trampa de una de las versiones más potentes de Occidente.

Privilegiando una modalidad de escritura, por tanto retomando la desconfianza hacia la escritura (Derrida irrumpirá tanto en esa desconfianza, como en todos los ejercicios que señalan la especificidad de *esta* escritura. Especificidad que también puede establecerse como *caída*, o los augurios del mal).

Porque la escritura (en esa Lección sobre la misma cuya guía es Lévi-Strauss) deviene en una intrusión civilizatoria del mal. Sin desearlo, Lévi-Strauss disemina ese mal de la escritura entre los nambiquara. Frente a la oralidad benéfica de esa otredad bondadosa, la escritura no es más que el mal del estado, cuyo gesto protoestatal ya está presente en los manejos "fingidos" del privilegio escritural por parte del jefe nambiquara. Tal escritura –y desde el lado del antropólogo, siempre nos estamos refiriendo a la escritura estatizada–, es ante todo una tecnología de la dominación que habilita la mentira y el engaño (después de todo, ni el jefe ni la banda nambiquara saben leer: todo es postura y falsedad). Inclusive en ese primer plano de la escritura como dominación, el esperable enlace antropológico entre escritura y memoria cambia su lugar. Sin desconocer los procesos de acumulación y difusión que "nuestro modelo" de escritura ha brindado a varias sociedades; Lévi-Strauss propone la función de la escritura como supuesto de la "explotación del hombre por el hombre".Esta afirmación también se extiende a la matriz escolar que conforma ese Occidente mítico y contemporáneo:

> *"Miremos más cerca de nosotros: la acción sistemática de los Estados europeos en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del SXIX, marcha a la par con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el Poder. Pues es necesario que todos sepan leer para que se pueda decir: la ignorancia de la Ley no excusa su cumplimiento".*[29]

---

28. Lévi-Strauss, ob. cit. p. 322.

29. Lévi-Strauss, ob. cit. p. 324.

Sin azar, también Clastres recurre a la escena primaria escolar:

> *"La dureza de la ley, nadie puede aducir su olvido.* Dura lex sed lex. *Diversos medios se inventaron, según la época y las sociedades, con el fin de que la memoria de esta dureza se mantuviera siempre fresca. El más simple y reciente, entre nosotros, fue la generalización de la escuela, gratuita y obligatoria. Desde el momento en que la instrucción se imponía como universal, ya nadie podía sin mentira –sin transgresión– aducir su ignorancia. Porque, dura, la ley es al mismo tiempo escritura. La escritura es para la ley, la ley habita la escritura; y conocer una implica ya no poder desconocer la otra".*[30]

En Clastres, la memoria es memoria de la dureza de la ley y la instrucción pública (igual que para Lévi-Strauss) es una máquina (parte de toda una mnemotecnia) que disuelve el argumento del olvido. La instrucción en la escritura (estatizada) impide anteponer el desconocimiento o el olvido a las obligaciones con la ley *porque está escrito.*

Dejarse poseer por la escritura es dejarse poseer por la ley.

La memoria es entonces una antesala de la culpabilidad. Establece que el eventual culpable no podrá buscar apoyo a su favor mediante el desconocimiento (después de todo, sabe leer a diferencia de los nambiquara). Tampoco a través del olvido.

La ignorancia de tal o cual ley no exime al que sabe de un conocimiento devastador: en alguna parte existe una ley escrita que debe ser obedecida. ¿Pero cuál es esa memoria escriturada que une el temor al castigo con el conocimiento de la ley? Reduccionismo de la memoria (que habrá que dejar por ahora de lado) para concentrarnos en ese espacio mágico que contiene el temor a un castigo y el conocimiento de una ley que en principio se desconoce (por lo menos en su singularidad). ¿Es posible que la escritura consiga todo eso? La inscripción de la escritura, exige salirse de la escritura estatizada para volver a entrar en ella. Evoquemos aquí una vez más a la nomiNación mediante la producción de mónadas identitarias. En el espacio-fetiche del estado-nación, la escritura (inscripción totalizadora) nos devuelve al terreno de la pérdida de la clasificación inocente. Pensamiento de estado, que se nutre de

> *"... los principios de visión y división comunes, formas de pensamiento que son para el pensamiento cultivado lo que las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss son para el 'pensamiento salvaje', contribuyendo con ello a elaborar lo que se designa comúnmente como la identidad nacional..."*[31]

IX. Otras marcas

> *"Sobre la base para nosotros indiscutible de que la mejor forma de gobierno es la democracia y de que es ella la forma que nos rige y que seguirá rigiéndonos en lo sucesivo, como la expresión más alta de las aspiraciones humanas, debemos tratar de estudiar cual es el medio mejor de asegurar su estabilidad y su perfeccionamiento.*
> *Siendo la democracia el gobierno de todos y para todos, debemos adoptar como criterio concordante en lo que a la escuela primaria se refiere, que es ésta necesariamente la cuna de ese régimen de gobierno, en la que se prepara únicamente su triunfo y sólo en ella, pues es en sus aulas donde se desarrollan sus elementos eficientes".*[32]
>
> *Abel J. Pérez*

De nuevo el fetiche: de esa constitución del sujeto-ciudadano, desde esa mitología y esa épica ciudadana hacia el terror. "Rupturas". Nada más alegre para garantizar una

---

30. Clastres, ob. cit. p.26.

31. Pierre Bourdieu "Espíritu de estado. Génesis y estructura del campo burocrático". En: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.* Anagrama, Barcelona, 1997a, p.106.

32. *"Lo que debe ser la escuela primaria para nosotros". En: Julián O. Miranda* Lecturas Escogidas. *Libro adoptado por la Dirección General de Instrucción Primaria.* Librería A. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1917, pp. 220-221.

esencia ("el Uruguay esencialmente democrático"). Volutas marmóreas percudidas por la contingencia histórica. Nada peor que pensar en términos de "deterioro" de una esencia cívica: ¿por qué en vez de postular una línea progresiva de degradación no tratamos de adentrarnos en planos de ampliación del terror, de movimientos capilares, de cambios de sujetos pasibles de ser reprimidos, de vivencias?

En los momentos de ruptura radical la sabiduría intranquiliza nuestras certezas. Así el fascismo –esa especie de estado alucinado de la historia– hacía reflexionar a Benjamin, pasando de largo del juego clasificatorio de las reglas y las excepciones:

> *"La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el 'estado de excepción' en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de éste en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es* en absoluto *filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean 'todavía' posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene"*.[33]

Esta representación de la historia recorre también las matrices universales y universalizantes, tanto en su apuesta a un estado deseable de situación al que se debe arribar, como en el espectro de homogeneización que no deja cada tanto de aparecer. Es así que los derechos humanos caen bajo la constante problematización antropológica que resulta de cualquier tentativa universalista y que considera que toda postulación de una naturaleza humana plétora de derechos esenciales, forma parte de ese amplio ejercicio de deshistorización, cuando por cierto de lo que se trata es de volver a colocar a los devenires históricos en su lugar, e indagar el conjunto de luchas simbólicas y no simbólicas que han permitido la gestación y consolidación relativa de ese digno conjunto de arbitrarios culturales denominados justamente "derechos humanos".

Sin esencia, los derechos humanos devienen en una "caja de herramientas". Operativa y móvil caja de herramientas cuya característica más que partir de principios generales es movilizarlos, accionarlos, tratando de remover todas nuestras mitologías del progreso, tan comunes a nuestro pensamiento por encontrarse interiorizadas, por conformarnos en tanto (y tantos) sujetos-ciudadanos.

Bajo ese accionar, se desvanece el progresismo de la "racionalidad ascendente", de la temporalidad lineal, con sus dejos iluministas y su herencia evolucionista decimonónica –aún presente en el sentido común pese a las labores críticas de la antropología–, permitiéndonos entonces recuperar algunas reflexiones fundamentales.

La citada Tesis 8 de Walter Benjamin (reiterada casi obsesivamente por Michael Taussig) emerge con toda su fuerza para reenviarnos hacia dos afirmaciones potentes: la primera, que el estado de excepción –"Estado de Sitio" como una afamada película que supo ficcionar sobre la situación política del Uruguay de los '70–, constituye por cierto la regla y que esa enseñanza se encuentra presente en la "tradición de los oprimidos". Igual de contundente, esta Tesis revela su segundo acierto profundizando en el fracaso de las mitologías del progreso, del abismo de sus mitologías para dar cuenta –y frenar– al entonces pujante fascismo.

De manera que la afirmación asombrada "... acerca de las cosas que estamos viviendo sean 'todavía' posibles en el siglo veinte" resultaba para la época una reflexión tan poco atinada como para la nuestra, surcada por sistemáticas y continuas violaciones a los derechos humanos.

---

33. Walter Benjamin "Tesis de filosofía de la historia". En: *Discursos interrumpidos.* Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p.182.

Y como sabiamente señalara Benjamin: este asombro y este "todavía" "No está al comienzo de ningún conocimiento a no ser de éste: que la representación de la historia de la que procede no se mantiene".

Escapando entonces de esta representación de la historia –irrumpiendo en ella– no nos preguntaremos acerca de cómo es posible que en pleno siglo XXI **todavía** se torture en las dos terceras partes del mundo. O bien de la progresiva acumulación de riqueza en unos pocos a cambio del hambre de la mayoría. Tampoco nos preguntaremos en clave de **todavía** sobre las distintas formas de discriminación y exclusión existentes, o bien de la utilización de niñas y niños en la guerra o de la continua matanza de población civil en diferentes conflictos bélicos. Los derechos humanos en tanto "caja de herramientas" son útiles, simples útiles.

Son útiles, por ejemplo, para olvidar ese "todavía", esa promesa en un progreso ineluctable guiado por la diosa Razón y su corte de deidades habilitantes de las ya citadas mitologías del progreso.

Pero esta pretensión suena muy frívola en un mundo aterrador: el "estado de excepción" no es episódico y los seres humanos se encuentran en riesgo permanente.

Inclusive aquellos territorios (estado-nación o bloques de estados nacionales) que intentan mostrarse –cada día con menos credibilidad– como defensores de los derechos más elementales, siguen en plena producción de una otredad en el marco de estrategias discriminatorias, xenófobas, gestando ese Otro, ese inclasificable, que es invisible y visible al mismo tiempo. La identidad se "encuentra en peligro" y ya no cabe anunciar que "el otro está aquí" (el exotismo por fin se terminó y etcétera). Ahora el otro se vuelve absolutamente Otro.

Tal vez un terrorista vinculado con los hechos del 11 de setiembre al que habrá que descubrir mediante el establecimiento de controles para advertir la verdad de su identidad (un viejo terror en cuanto a su economía).

La sobreimpresión del nombre propio. Se sigue gestando un mundo –un "adentro" y un "afuera"– en el cual el "estado de excepción" es la regla ahora trasladada al mismo tiempo al centro y a la frontera.

Sustancialización de la identidad, nominación aterrorizada (ojo de Dios) que juega con la barrera frágil de esa otredad culpable *a la que nadie quiere parecerse.*

X. Otro plano de tensiones: el terror consensual

> *"Uruguay, arcadia del Nuevo Mundo.-Pastoral y plácida, culta y progresista, la Arcadia del Nuevo Mundo, la República Oriental del Uruguay es una de las naciones más adelantadas de América. Su desarrollo material, cultural, político y social ha sido y continúa siendo tan fundamental y característicamente armónico que constituye un ejemplo, casi pudiera decirse único, en la historia de las naciones jóvenes de la era moderna. Su pueblo viril, inteligente, hospitalario y jovial, que cuenta con el afecto, el respeto y la admiración del mundo entero, ha sabido aprovecharse de los dones generosos con que la naturaleza ha dotado al suelo patrio para crear una gran nación en la que la bienandanza material no se ha superpuesto a las conquistas espirituales, tipificadas en sus admirables instituciones y sólida cultura".*[34]
>
> Elzear S. Giuffra y Cayetano Di Leoni

Se trata pues de iniciar un relato sobre los derechos humanos en el Uruguay.

---

34. *El mundo tal cual es.* Programa 1941, Curso elemental superior para ingreso a la Enseñanza Secundaria y sexto año de Instrucción Primaria, 14ª. edición, Monteverde, Montevideo, 1956, p.87.

Y aquí quedaremos capturados por nuestras mitologías específicas, por los mitos y representaciones emblemáticas que hacen a la “religión civil”[35] del Uruguay, de esa “nación laica”. Una “religión civil” ni total ni totalizadora, pero con efectos relevantes de realidad y continuidades por veces desesperantes. El ejercicio sustancialista del Uruguay eternamente democrático sigue hurgando en una suerte de origen, de pasos fundacionales: sobreimpresión en los límites de la nomiNación mágica y desagregación de la religión civil. Opacidad del sujeto-ciudadano, cuyo conjunto de derechos fue rápidamente asignados, inscriptos. Este sujeto ya está en proceso de mutación y se vuelven visibles otras prácticas y discursos, movimientos sociales, religiosos, movimientos de mujeres y minorías sexuales. Las “afirmaciones positivas” parecen seguir siendo un escándalo y las actualizaciones míticas (antigüedades) reinan todavía en un alicaído panorama en que “lo político” sigue –como en otras partes del mundo– sin dejar apertura “... no sólo [a] todas las reivindicaciones insospechadas que los movimientos ecológicos, antirracistas o feministas (entre otros) llevaron a la plaza pública, sino también [a] todas las expectativas y esperanzas difusas que, por afectar a menudo la idea que la gente se hace de su identidad y dignidad, parecen competer al orden de lo privado y, por lo tanto, estar legítimamente excluidas de los debates políticos.”[36]

Emergen reivindicaciones del pasado indígena, se consolidan movimientos de afrodescendiente y aparecen “gauchos” del nuevo siglo. Recordemos también los actuales debates sobre el laicismo y los grupos de inmigrantes que llegan al Uruguay, mientras una masa ingente de “nacionales” huye diariamente. Ya no más “hiperintegración” ni “mesocracia”. Pobreza infantil, desocupación, modalidades claras de discriminación, etc. La actual situación de los derechos humanos –el “tiempo-ahora” como le gustaba decir a Benjamin–, nos lleva a ahondar más en la discontinuidad que en la continuidad, en las modalidades de interpretación que nos acercan a comprender a la nación como “una realidad liminal”.

Sin excluir los “efectos de realidad” de los mitos y representaciones emblemáticas producidas desde el estado como “hacedor” de la nación y que otorgó –y otorga– mediante diversos niveles los esquemas simbólicos para apropiarse de dichas mitologías –los avatares históricos y culturales gestan “nuevos pasados” o, como establece Homi K. Bhahba, “... la nación es el área liminal: por más que los políticos se establezcan en la capital –el centro– e icen la bandera: nosotros sabemos que hay dos puntos: uno, el límite entre esta nación y la otra, y el otro punto en el que la identidad de la nación es siempre definida dentro de los antagonismos sociales internos”.[37]

Tal vez estos “antagonismos sociales internos” –aparte de realizar un ajuste de cuentas y establecer “nuevos pasados”– puedan colaborar a la gestación de nuevas prácticas culturales, y nuevas formas de comprender y practicar los derechos humanos si es que sigue siendo cierto que “... lo que el mundo social ha hecho, el mundo social, armado de este saber, puede deshacerlo.”[38]

---

35. Ver sobre religión civil: L. Nicolás Guigou *La nación laica:religión civil y mito-praxis en el Uruguay.* (*A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai*). Ediciones La Gotera, Montevideo, 2003. Edición electrónica: www.antropologiasocial.org.uy

36. Ver: Pierre Bourdieu “Post-scriptum”. En: *La miseria del mundo.* Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1999, p. 557.

37. Ver: Alvaro Fernández Bravo y Florencia Garramuño “Entrevista con Homi K. Bhabha”. En: Alvaro Fernández Bravo (Comp.) *La invención de la nación.* Manantial, Buenos Aires, 2000, p.228. La obra de Bhabha sobre la temática de la nación es amplísima. Ver, entre otros trabajos: “Narrating the Nation” y “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”. Ambos se encuentran en: Homi. K. Bhabha (Ed.) *Nation and Narration.* Routledge, London & New York:, 1990. Ver asimismo: The Location of Culture. Routledge, New York & London, 1994.

38. Ver: Pierre Bourdieu “Post-scriptum”. En: *La miseria del mundo.* Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1999, p. 559.

Los derechos humanos en la otrora nación laica y democrática, aquella "Suiza de América" que, de acuerdo a Hobsbawm, integraba la pequeña lista de estados sólidamente constitucionales en plena caída del liberalismo. Haciendo un repaso de la caída de las instituciones liberales en la entreguerra, el historiador británico hace un repaso de las democracias americanas:

"La lista de estados sólidamente constitucionales del hemisferio occidental era pequeña: Canadá, Colombia, Costa Rica, Estados Unidos y la ahora olvidada 'Suiza de América del Sur', y su única democracia real, Uruguay".[39]

Mitologías de la nación, de continuidades y discontinuidades, preferimos acordarnos de ésta imagen de la nación democrática, laica, igualitaria y progresista. o bien de aquella otra descripción realizada por Darcy Ribeiro, en ese clásico de la antropología latinoamericana "Las américas y la civilización", en la cual, elogiando al Uruguay como primera democracia latinoamericana y a su "héroe cultural" Batlle y Ordóñez, señala en relación a nuestra gesta democrática, reformista, progresista:

"El conductor de este esfuerzo fue Batlle y Ordóñez (...) Sus reformas iniciadas en 1904, bajo la inspiración de una filosofía positivista y democratizante en la constitución de 1917, significaron un impulso renovador único en el continente, que echaría las bases de la primera democracia latinoamericana".[40]

La pregunta (¿habrá pregunta?) tal vez consista como siempre en la fuga: escapar de estas imágenes y estos mitos, ahora que ellos huyen de nosotros.

Parte de esta fuga puede resultar de visitar nuevamente ese pasado desde diferentes lugares, abundando más en las versiones menos conocidas.

Por eso resultan interesantes los momentos en los que los esquemas simbólicos de interpretación se transforman y otras versiones comienzan a circular sin ambiciones ni totalizadoras ni fundacionales.

Haciendo entonces referencia a la construcción mítica del pasado, y barthesianamente, como dicha construcción mítica deshistoriza dicho pasado y lo vuelve homogéneo en su proceso mítico de naturalización, irrumpen otras miradas mostrando la posibilidad de nuevas señalizaciones.

Así, por ejemplo, la dictadura vivida en Uruguay en la década de los ´30 (1933-1938) denominada "dictablanda" –el esencialismo democrático sigue trabajando– requiere para su nominación de un conjunto de "olvidos" (borrar torturas, persecución y asesinatos políticos)[41] y, al mismo tiempo –escuela pública mediante, como siempre en Uruguay–, el establecimiento de una imagen "positiva" (conversión de dictadura en "dictablanda"), incapaz de afectar la continuidad de la esencia democrática uruguaya.

Algunas investigaciones señalan el efecto de los textos escolares en estos ejercicios en pos de la "dictablanda" terrista, particularmente los usados en las escuelas y liceos uruguayos durante los 50', 60', 70' y mediados de los 80'.[42] Otras investigaciones, centradas directamente en los textos escolares utilizados durante la dictadura de

---

39. Ver: Eric Hobsbawm, "La caída del liberalismo". En: *Historia del Siglo XX.* Crítica- Grijalbo, Buenos Aires, 1998, p.118.

40. Ver: Darcy Ribeiro *Las américas y la civilización.* CEDEAL, Buenos Aires, 1985, p. 479.

41. Refiriéndose a la recreación historiográfica del Siglo XX, después del primer batllismo, Demasi establecerá: "Es claro que la construcción descartaba muchos materiales que no eran precisamente de deshecho. Para referirnos sólo al siglo XX, no todos los golpes de Estado habían sido tan incruentos, ni nuestra convivencia tan pacífica. Para transformar la dictadura de Terra en 'dictablanda', fue necesario olvidar a los torturados por la policía terrista, el asesinato de Grauert y la secuela de muertos de la revolución de 1935". Ver: Carlos Demasi "La dictadura militar: un tema pendiente". En: Alvaro Rico (Comp.) *Uruguay: cuentas pendientes.* Trilce, Montevideo, 1995, p.33.

42. Ver: Rodolfo Porrini *Derechos humanos y dictadura terrista (1933-1938).* Vintén Editor, Montevideo, 1994.

Terra[43], hacen referencia a las antidemocráticas "mitologías sustitutivas" que intentaron establecerse en ese período. Pero las mitologías –como bien sabemos– se construyen de varias partes.

Antes del inevitable tiempo de la última dictadura y del inmediatamente anterior conocido como "pachecato". la "democracia ejemplar", de capas medias "... debía obliterar las denuncias de la situación de personas que vivían por debajo del nivel de pobreza, particularmente notoria en el medio rural; el tratamiento que recibían los detenidos en las comisarías nunca fue el centro de la preocupación social."[44]

Pensamiento de estado, fetichismo de estado. Las capturas trabajan a varios niveles: desde los lugares ciudadanos varios, sigue siendo difícil escapar de la visión sobre los derechos humanos que no se refiere a los mismos en su ausencia, pérdida o violación durante la temporalidad interminable de la dictadura. Enunciar que los derechos humanos son también los derechos a acceder a condiciones materiales adecuadas o bien que la diversidad pueda establecerse fuera del estigma o la violencia no simbólica, resulta extremadamente difícil en el Uruguay. En parte se debe a la matriz homogeneizadora que se arrastra hasta nuestros días y que abreva en la reiteración de Lo Mismo y la abjuración de Lo Otro bajo diferentes modalidades de discriminación.

Pero sin duda que cuando hacemos referencia a los Derechos Humanos en el Uruguay, quedamos una y otra vez atrapados en el terror –y específicamente en el terror consensualista– cuyo nombre es la impunidad. La impunidad es un dispositivo: cuando uno se la quiere sacar de encima, ella está. Es una máquina de cercenar los posibles del mundo social, con una vieja garantía: el terror. Mutilación (y reificación) de los derechos humanos, no deja de resultar un freno para la invención de prácticas novedosas, que podrían leerse como nuevas prácticas de los derechos humanos.

La impunidad es el miedo, el terror interiorizado.

La impunidad en el Uruguay (o el terror consensualista) se construye en una cultura atrapada por el consenso (es decir por estrategias de asimilación y exclusión) que atrapa, gesta y reinventa dicho consenso, a partir de un corte ejecutado por los diversos niveles constitutivos de esa propia cultura de la impunidad. Del Uno del consenso, al Uno de la Ley. Monología estatal, la Ley emerge en tanto resultado de un consenso en el cual la racionalidad jurídica (otro fetiche) se invoca a sí misma para disolverse y exhibir la legitimidad y legalidad de dicho consenso para producir y producirse. El problema aquí no resulta de la suma de contradicciones, sino de el conjunto de conexiones que la racionalidad jurídica establece con el mundo espectral de otras racionalidades.

Esto está claramente explicitado en la Ley 15 848 –conocida como "Ley de Impunidad" o "Ley de caducidad de la pretensión punitiva del Estado"–, que en su Artículo 1° establece los siguiente:

> *"Reconócese que, como consecuencia de la lógica de los hechos originados por el acuerdo celebrado entre partidos políticos y las Fuerzas Armadas en agosto de 1984 y a efecto de concluir la transición hacia la plena vigencia del orden constitucional, ha caducado el ejercicio de la pretensión punitiva del Estado respecto a los delitos cometidos hasta el 1° de marzo de 1985 por funcionarios militares y policiales, equiparados y asimilados por móviles políticos o en ocasión del cumplimiento de sus funciones y en ocasión de acciones ordenadas por los mandos que actuaron durante el período de facto"*.

---

43. Ver: Esther Ruiz *Escuela y dictadura 1933-1938.* FHCE, UDELAR, Montevideo, 1997.

44. Ver: Carlos Demasi, ob.cit.,p.30.

Esta ley prohíbe entonces aplicar la ley: aquellas personas que torturaron, asesinaron o desparecieron a otras, se vuelven unos “fuera de la ley” por los efectos legítimos y legitimadores de la ley misma.El orden constitucional remite a un caos: o bien ese orden jurídico, constitucional, emergente de una democracia “naciente” genera ciudadanos por encima y por debajo: ciudadanos que son impunes, y ciudadanos que tienen estrictamente prohibido solicitar justicia para sí o para sus familiares. Pero si el consenso inicial de la emergente democracia parece sostenerse (como dice la ley) sobre un acuerdo entre los partidos políticos y las Fuerzas Armadas uruguayas, se podrá decir en todo caso que el terror consensualista, que la impunidad, es un pacto en el cual la ciudadanía no intervino y es más, su voluntad no fue ni respetada ni consultada. La cultura de la impunidad, se decretaría así de “arriba para bajo”. Pero, ¿cómo imaginarse aquí fuera del consenso?

Consensualismo asegurado por una consulta directa, que atrae todas las figuras de la configuración individualista uruguaya, y el manido tema de las relaciones entre ciudadanía y estado. La ciudadanía estatizada supone aligerar la individualización de los derechos a cambio de dejarlos en manos de colectivos cuya homogeneidad ya está diseñada. En la ambigüedad del terror, ese efecto de la modernidad llamado individuo burgués muestra otras aristas del pensamiento de estado: intentar elevarse como una centralidad más auténtica que el propio estado. Elevar la esencia estatista a una configuración en la cual la misma no se erosiona sino que se defiende para mejor.

La ciudadanía estatizada asume la representación de la totalidad, y como totalidad recreará la tensionante relación entre algunas figuras del pensamiento de estado: del individuo poseedor de derechos como una singularidad al consensualismo extremo en el cual esos mismos derechos pueden resultar eliminados:

> *“El 16 de abril, el electorado votó en referéndum la no derogación de la Ley de Caducidad de 1986, que había puesto fin a los poderes del Estado para procesar o castigar al personal militar o policial por violaciones de derechos humanos cometidas durante el período de gobierno militar desde 1973 hasta 1985; sin embargo, una importante minoría (el 42 por ciento) apoyó la derogación. El referéndum puso fin a una campaña de dos años contra la ley llevada a cabo por grupos de derechos humanos, familiares de las víctimas y políticos de la oposición”.*[45]

Los que apoyaron la permanencia de la Ley tenían que depositar un voto de color amarillo. Aquellos que querían derogar a la misma –en realidad, parte de sus artículos– debían depositar un voto de color verde. En esta cromática de la impunidad, con resultados positivos para la misma, la reconstitución de la nación democrática uruguaya solamente pudo mostrar y demostrar el consenso para gestar a los “fuera de la ley” supeditando la “paz” –como discurso del terror, y el terror ya como garantía de la impunidad– a la justicia y a la verdad. Este novedoso “nosotros” debió de conformarse ahogando las pretensiones de una minoría sobre una mayoría[46].

Adiós a la re-presentación.

Claro que la Ley no debía de ser tan mala, así. Ya que no habría de existir justicia, por lo menos debería haber una verdad compensatoria. El Estado –que fue el produc-

---

45. Ver: Amnistía Internacional “Uruguay”. *Informe 1990.* EDAI, Madrid, 1990, p.325.

46. Recojemos dos afirmaciones de uno de los promotores del “voto verde”: “De ahí que tiremos sobre la mesa una afirmación que seguramentes es polémica. Cometimos un error al haber llevado a plebiscitar la llamada Ley de Caducidad. Error que no nace de la derrota que sufrimos. Sería un error aún en la hipótesis de haber logrado la anulación de aquella Ley, pero seguramente no nos habríamos dado cuenta de ello”... “Y en segundo lugar, el creer que el triunfo del voto amarillo, además de ratificar una ley, ratificó y transformó en cosas irrefutables los argumentos que la defendieron”. “Intervención de Raúl Olivera. Secretaría de Derechos Humanos/PIT-CNT”. En: L. Nicolás Guigou y Marisa Ruiz (Comps.) *Seminario “Corte Penal Internacional: desafíos y proyecciones para Uruguay y el mundo”.* Ed. Amnistía Internacional-CCPI, Junta Dptal. de Montevideo, 2001, p.87.

tor, la escena, el gran hacedor (hasta negarse a sí mismo mediante centros clandestinos de detención y paramilitares)– debía de realizar una confesión. Su confesión.

Así que la misma Ley (postulando ciudadanos responsables, sabedores de la misma) que escenifica en su escritura un pacto partidos-políticos/Fuerzas Armadas y la necesidad de negar a la justicia en pos del orden (constitucional) debía de dar a luz, al menos a una confesión, a una verdad: ¿quiénes habían torturado, matado, encarcelado, desaparecido y perseguido a sus pares ciudadanos? ¿A quiénes se había desaparecido, torturado, matado, encarcelado y perseguido?

En ese sentido, el Artículo 4° de esta ley indica lo siguiente:

"Sin perjuicio de lo dispuesto en los artículos precedentes el Juez de la causa remitirá al Poder Ejecutivo testimonios de las denuncias presentadas hasta la fecha de promulgación de la presente ley referentes a actuaciones relativas a personas presuntamente detenidas en operaciones militares o policiales y desaparecidas así como de menores presuntamente secuestrados en similares condiciones.
El Poder Ejecutivo dispondrá de inmediato las investigaciones destinadas al esclarecimiento de estos hechos.
El Poder Ejecutivo dentro del plazo de ciento veinte días a contar de la comunicación judicial de la denuncia dará cuenta a los denunciantes del resultado de estas investigaciones y pondrá en su conocimiento la información recabada".

Obviamente, que las investigaciones del Poder Ejecutivo fueron acotadísimas y "discretas", y tal vez, esto nos debería llevar a pensar todas las discusiones sobre interpretación y sobreinterpretación de un texto, y comprender que la búsqueda de la verdad o la deformación de la misma en la escritura no pasa de una acto mágico, en la medida que si no hay un "afuera del texto" es porque el mismo ya está inscripto en una sobreinterpretación controlada (controlada dentro de los marcos de aquello en lo que puedo pensar y que es gestado por el mismo consenso).

Llegamos entonces a la consolidación de una cultura de la impunidad y de vuelta a la ley. Efecto jurídico-mágico de una ley con un excedente de interpretación siempre borroso, incompleto. Algo que se exhibe para ocultarse.

La tortura: criticando a Clastres, Bernand y Fisher[47] indican que sufrimiento y tortura no son homologables: los sufrientes "ritos de iniciación" ya citados, son para las sociedades simples; la tortura para las sociedades complejas, con estado. Extender el término tortura a las sociedades simples, propondría un mero giro etnocéntrico.

Por otra parte, Margarido y Panoff, recuerdan que –a diferencia de las sociedades tribales– el fin de la tortura en la cultura occidental consiste siempre en

"... degradar, sojuzgar, descomponer o matar al individuo que la sufre, así como a su grupo. Aparte de ello, su fin o su justificación 'técnica', es a menudo, aunque no siempre, transformar al hombre torturado en traidor a sus propias convicciones o al grupo al que pertenece: otra ocasión de degradación. Todo esto es tan evidente, a los ojos mismos del verdugo, que la tortura nunca es admitida por la ley, siempre es una práctica de trasgresión, y como tal, inconfesable. La prueba está en que ningún gobierno, ninguna policía y, en última instancia, ningún verdugo reconoce su existencia".[48]

---

47. Ver: Carmen Bernand y Sofía Fisher "Las palabras de la tribu". En: *El hombre.* Manantial, Buenos Aires, 1986 [L'Homme, XIV (2), París, abril-junio, 1974.]

48. Ver: Alfredo Margarido y Michel Panoff "¿De la etnología como tortura de los hechos?". En: *El hombre.* Manantial, Buenos Aires, 1986,p.37. [L'Homme, XIV (2), París, abril-junio, 1974.]

XI. Más inscripciones

"Es necesario oponerse a la división de tareas que con mucha frecuencia nos proponen: a los individuos les corresponde indignarse y hablar; a los gobiernos reflexionar y actuar (...) Es preciso darse cuenta de que con mucha frecuencia son justamente los gobernantes los que hablan, quienes únicamente pueden y quieren hablar. La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen. Amnistía Internacional, Tierra de los Hombres, Médicos del Mundo, son algunas de las iniciativas que han creado este nuevo derecho: el derecho de los sujetos privados a intervenir efectivamente en el orden de las políticas y de las estrategias internacionales. La voluntad de los individuos debe incardinarse en una realidad que los gobiernos han pretendido monopolizar. Ese monopolio es el que hay que socavar poco a poco y día a día".

Michel Foucault

En agosto de 2000, el presidente Jorge Batlle inaugura la "Comisión para la Paz", para dar cuenta de la deuda acerca de una confesión nunca realizada y que la Ley de Caducidad había esbozado, pero jamás cumplido. Por cierto el decir –tanto como el ver– iba a ser necesariamente acotado. La escritura aquí aborta la escrituración de los cuerpos por el terror. Vuelve la tríada ley-escritura-estado de Clastres, pero ahora para eludir, arrinconar. Escritura que borra la escrituración corporal del terror, el terror como inscripción. Una versión oficial que establece una memoria oficial bajo el sello de la siguiente resolución Presidencial a confirmarse en las derivas de los informes finales:

EL PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA
RESUELVE:

1º) Créase la COMISION PARA LA PAZ cuyo cometido será recibir, analizar, clasificar y recopilar información sobre las desapariciones forzadas ocurridas durante el régimen de facto.

2°) La Comisión funcionará en la órbita de la Presidencia de la República y estará integrada por: Monseñor Nicolás Domingo Cotugno Fanizzi –que la presidirá–, José Artigas D'EIía Correa, Luis Pérez Aguirre S.J., Dr. José Claudio Williman Ramírez, Dr. Gonzalo Fernández y Dr. Carlos Ramela.

3°) La Comisión tendrá las más amplias facultades para recibir documentos y testimonios, debiendo mantener estricta reserva sobre sus actuaciones y la absoluta confidencialidad de las fuentes de donde resulte la información obtenida.

4°) La Comisión elevará la información recibida a la Presidencia de la República, en la medida que entienda que son necesarias actuaciones tendientes a verificar y/o precisar su contenido, para que ésta disponga las averiguaciones que considere pertinentes.

5º) La Comisión elaborará un informe final con sus conclusiones, que incluirá sus sugerencias sobre las medidas legislativas que pudieren corresponder en materia reparatoria y de estado civil, así como un resumen individual sobre cada caso de detenido-desaparecido que sea puesto a su consideración.

6º) La Comisión elevará al finalizar su actuación el informe referido en el artículo anterior a la Presidencia de la República, para que ésta disponga, en el ámbito de su competencia, las actuaciones que pudieren corresponder e informe oficialmente a los interesados.

7º) La Comisión funcionará por un plazo de 120 días, el que podrá ser prorrogado a solicitud fundada de la misma.

8º) Comuníquese, publíquese, etc.[49]

---

49. Ver: Presidencia de la República, http://www.presidencia.gub.uy/sic/noticias/archivo/2000/agosto/2000080912.htm

Acotación del ver y del decir, las estrategias del terror vuelven a mostrarse en su capilaridad y en su expansión silenciosa. La subsunción de la violencia estatal a la detención-desaparición. No hay más asesinatos (con cuerpos aparecidos), ni torturas, ni prisión prolongada, ni secuestro (desapariciones) con personas que volvieron de ese otro lado para contar lo que sucedió.

Todo esto no es parte de la verdad estatal, por lo tanto, desde el ojo de Leviatán, no existe. La Paz –en un país que no está en guerra– consiste en asumir la diminuta cuota de información que da el oficiante del Estado. Ni siquiera la individualización de responsabilidades. Los portavoces autorizados y sus máscaras estatales borran ahora los rostros de aquellos que secuestraron, desaparecieron, torturaron y asesinaron.

Y sin embargo, a lado de la voz estentórea del estado, emergen otras voces que cuestionan este discurso estatal, o bien se mantienen en "paralelo". Emergen también "las memorias" de lo no-dicho, de lo que no se podía decir.

Pero también, en las arenas internacionales, se comienza a interpelar a la nación democrática uruguaya. Como no existen derechos humanos uruguayos –su propia concepción los hace universales– las interpelaciones surgen no únicamente de actores nacionales sino también de organismos internacionales y del enclave de una y otra postura. Según el Informe de Amnistía Internacional de 1998, tanto la Comisión Interamericana de Derechos Humanos como el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, habían expresado –en 1992 y 1993 respectivamente– que la Ley de Caducidad contravenía la Convención Americana sobre Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Por otra parte, en tono evaluatorio, el informe advierte que "Las autoridades no habían puesto en práctica la recomendación formulada por el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de adoptar una legislación que corrigiera los efectos de la Ley de Caducidad".[50]

Es así que la impunidad queda guardada dentro de una concepción consensualista y homogénea de la nación (mayoría y minoría). La escritura de la nación (más nomiNación que nunca) defiende la territorialidad de su quehacer, de forma tal de identificar a la impunidad como un asunto del "nosotros", del terruño, fuera de interferencias extrañas. A los cuestionamientos internos y externos, la nomiNación responde con la nomiNación.

Uruguay, país consensual. Pero ¿qué es el consenso sino la violencia simbólica en marcha que inhabilita los posibles de la irrupción?

Hablar entonces del terror: siguiendo a Taussig[51], el espacio de la muerte es inefable; el terror es entonces terror-como-otro. Hablar o escribir sobre el terror –sea en "... sociedades onde a tortura é endêmica e onde a cultura do terror floresce"[52] – es ingresar a un terreno de experimentación de la imagen y la escritura para dejar trazas de lo irrepresentable. En un país consensualista el terror puede llegar a ser el propio consenso. Y ese inefable se vuelve –paradojas del terror– como una manifestación de la ciudadanía extravagante cuya objetización del terror es la negación doble mismo/otro.

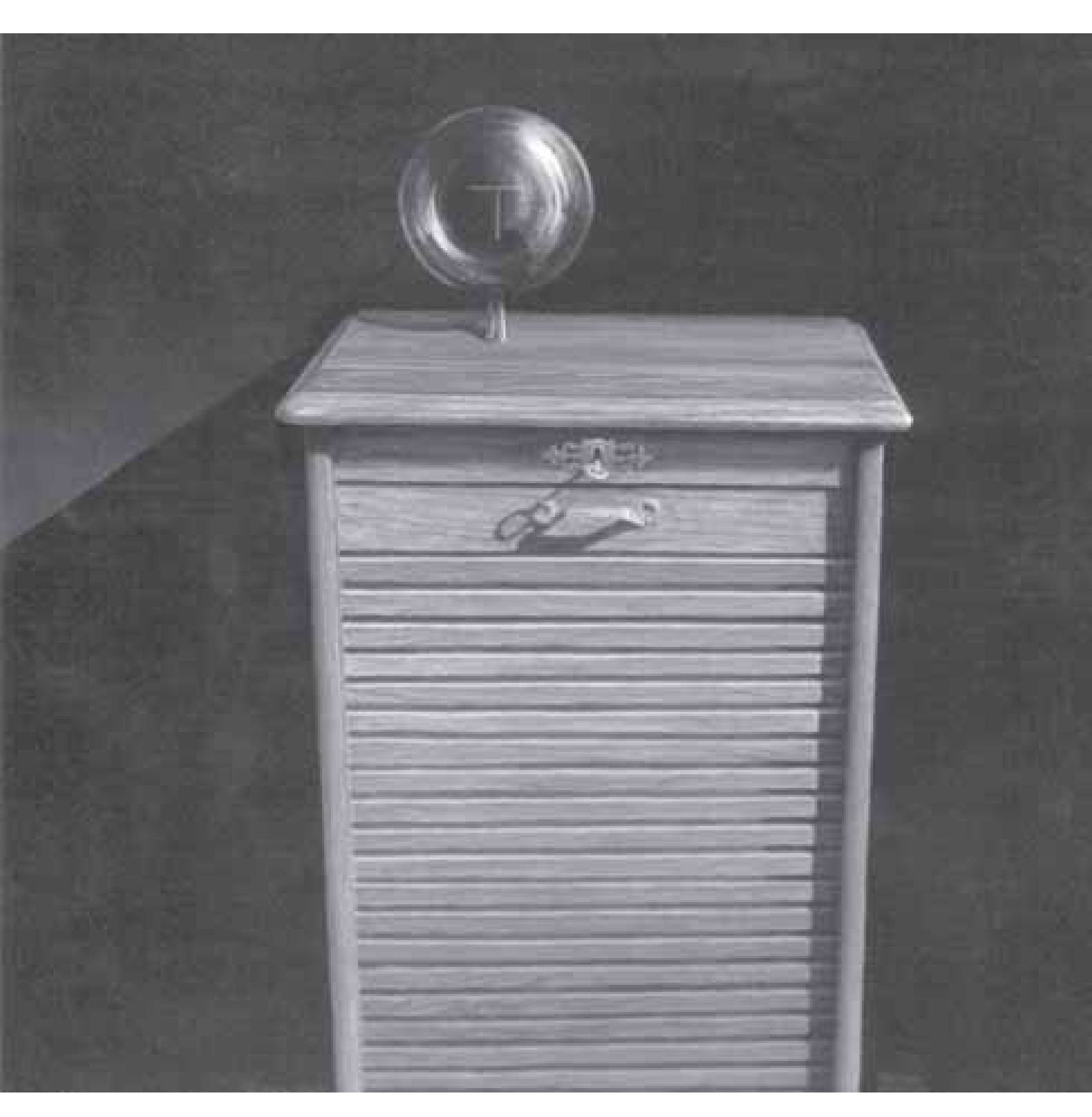
---

50. Amnistía Internacional "Uruguay". En: *Informe 1998.* EDAI, Madrid, 1998, p.398.

51. *Xamanismo, colonialismo e homem selvagem.* Paz e Terra, São Paulo, 1993, p.25.

52. *Xamanismo, colonialismo e homem selvagem.* Paz e Terra, São Paulo, 1993, p.26.

Historias en la Historia



“Alter Ego” – 1997
Técnica: Óleo. 1.00 x 1.00 m.
Propiedad: Fund. O.S.



Asimilación cultural de los siriolibaneses y sus descendientes en Uruguay*

Renzo Pi Hugarte

En los países que han definido su perfil cultural actual a partir de los procesos de inmigración masiva operados durante los siglos XIX y XX, es notorio que la disposición de los inmigrantes de distintos orígenes a asimilarse[1] a la cultura del medio receptor, no ha sido la misma. En un extremo se sitúan aquellos que resisten toda tendencia a la asimilación tratando porfiadamente de mantener incontaminados sus rasgos culturales propios, por más que el paso del tiempo y la sucesión de las generaciones debilite –a veces sustancialmente– tales intenciones conservadoras. Estos casos resultan especialmente manifiestos cuando los inmigrantes se agrupan en colonias autosuficientes y relativamente aisladas del punto de vista geográfico; por regla general, tales comunidades se hallan fuertemente integradas a partir de la adhesión a un culto religioso peculiar, lo que también genera un elevado índice de endogamia. En el otro extremo, se encuentran aquellas colectividades inmigratorias que se han ido constituyendo de una manera espontánea, nutriéndose con el arribo de individuos aislados o acompañados a lo más de unos

* Estos artículos resumen algunos aspectos investigados durante el desarrollo del Proyecto “Los libaneses y sus descendientes en el Uruguay” que tuvo lugar entre los años 2000 y 2002 y que fue financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República. La temática correspondiente a la aculturación de los inmigrantes a la cultura nacional ya venía siendo estudiada a partir de la realización del Proyecto “Asimilación cultural del inmigrante” (1995-1998), que también fue apoyado por la CSIC. Este Proyecto se continuó con el titulado Los gringos uruguayos (Integración económica y asimilación cultural) (1998-2000), aunque éste no contó con la ayuda económica de la CSIC.

1. Sobre la teorización antropológica referida a los conceptos de integración social y asimilación cultural de los inmigrantes, a fin de no extender excesivamente este artículo, remito al lector a la nota en que expuse esta cuestión en las págs. 78 y 79 de mi artículo *Las sorpresas de la asimilación: una mae de santo gallega*, aparecido en el Anuario del Centro de Estudios Gallego, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 1997.

pocos familiares. Estos inmigrantes han formado parte de corrientes que tuvieron continuidad durante períodos a veces considerablemente prolongados. Una nota distintiva común en los mismos, es que entre ellos han sido ampliamente predominantes las actitudes favorables a la asimilación a la cultura de la sociedad que los acogió.

En muchas ocasiones, estos inmigrantes exhibieron inclusive una muy decidida voluntad de asimilación, por muchas veces no carente por cierto de un tono conmovedor, ya que no siempre ha resultado comprendida y aceptada por los miembros de la cultura local, quienes han actuado a su respecto movidos por estereotipos descalificantes, prejuicios agresivos y hasta fuertes rechazos, manifiestos no sólo a nivel popular sino también recogidos en los sistemas normativos que regulaban el ingreso de extranjeros al país. Situándonos en el caso del Uruguay, así ocurrió –obviamente en épocas pasadas– respecto de los españoles, los italianos y también los siriolibaneses, que es de quienes nos hemos de ocupar en estas páginas.

Lo corriente en las sociedades aluvionales y en los momentos de recepción de grandes contingentes inmigratorios, ha sido que quienes llegaban a la sociedad de recepción como individuos aislados, procuraron volver al medio de procedencia una vez conseguida la fortuna que allá era imposible obtener. Eso siempre, desde luego, que la situación política del país de origen les permitiera retornar. Por supuesto, este propósito resultó ilusorio la mayor parte de las veces y solamente unos pocos consiguieron amasar riquezas y obtener destaque social; muchos menos fueron los que pudieron volver "triunfantes" a su lugar. Por eso, el éxito de la inmigración se sustentó en el fracaso de los planes individuales: los que no pudieron "hacer la América" –porque la estructura económica y social de los países que absorbían inmigración no lo permitía o por lo menos no lo permitía en términos extensos– fueron los que por último construyeron las sociedades modernas en este continente.

Frente a esta paradójica dinámica de la adaptación de los inmigrantes a la nueva tierra, cabe observar una notoria diferencia en el caso de los siriolibaneses y más concretamente, de los libaneses, lo que implica una originalidad peculiar a su respecto. Aunque es posible que algunos de ese origen mantuvieran el deseo de retornar a su tierra, las conductas seguidas en los países de adopción y especialmente en América Latina –y evidentemente en Uruguay– muestra que de forma por demás amplia desarrollaron tempranamente una clara conciencia de que debían arraigarse en el sitio que habían escogido para afincarse. Es cierto que en su caso, las condiciones económicas y las circunstancias políticas del país de origen volvían más que problemático el regreso; pero también es verdad que a pesar de la distancia entre su cultura original y la que habrían de adoptar aquí, mostraron una considerable capacidad de adaptación, que llega incluso a configurar un ethos especial.

Por cierto que hubo circunstancias de orden social que contribuyeron a incentivar el proceso de asimilación de los libaneses, dentro de lo que hay que destacar la prevalencia durante varias décadas de una inmigración de hombres solos; la traída de las familias que habían quedado allá, se produjo en tiempos posteriores y una vez que el hombre que había iniciado la cadena migratoria por demás aventurada, había conseguido una aceptable estabilidad en el nuevo medio. Así, es destacable la prontitud con que sobre todo aquellos que eran solteros al llegar, se mezclaron con criollas –mediante matrimonios, concubinatos o también amores fugaces– multiplicando una prole que propendió a arraigarlos. Pero también fue evidente la tendencia a adoptar costumbres y modas locales, incluidas al poco tiempo las referidas a la indumentaria; el tesón puesto desde un principio en el aprendizaje de una lengua cuyos sonidos les presentaban dificultades casi insalvables; la rápida comprensión del sistema político de partidos y por consecuencia, el involucramiento en los mismos y en sus luchas. Todas estas cosas constituyen pruebas del rápido y profundo proceso de asimilación. Por eso los

“turcos” desde los primeros tiempos de su establecimiento en este país, pasaron a ser un elemento más del panorama humano del Uruguay y en especial, de su ambiente rural, por más que lógicamente conservaran algunas características exóticas.[2] Desde la perspectiva actual, no se perciben siempre ni fácilmente los tropiezos que estos inmigrantes experimentaron al asimilarse al Uruguay de entre dos siglos, que mantenía muchos rasgos arcaicos. En ese tiempo, los criollos viejos no siempre mostraron buena disposición hacia los extranjeros y en particular estos “turcos” muchas veces resultaron objeto de ojeriza ante el relativo éxito que venía coronando su denuedo por asimilarse; también se hizo notar el menosprecio hacia ellos de quienes se consideraban socialmente superiores y hasta se produjeron asesinatos de “turcos” para robarles las baratijas que vendían en los pueblos y las estancias. No obstante, estos inmigrantes vencieron finalmente los rechazos y lo hicieron a fuerza de afabilidad y buen carácter. No se dejaron abatir por las repulsas encubiertas o explícitas, consiguiendo hacerse un lugar en esta sociedad.

En los estudios generales sobre migración, generalmente no se ha tenido en cuenta la importancia de los factores expulsivos en aquellos casos en que su gravedad vedaba las posibilidades de retorno del que conseguía salir. Esta fue muy característicamente la situación de los siriolibaneses durante el tiempo en que estos territorios formaban parte del imperio Turco Otomano. De modo que en este caso, no tuvo lugar, como ha ocurrido con otras migraciones, un proceso de flujo y reflujo, por más que a la postre predominara el primero. En la teorización sobre los mecanismos impulsores de cualquier migración, se ha considerado siempre la prevalencia de los factores de naturaleza cultural –sociales, políticos y religiosos– que le dieron un sesgo singular, lo que acentuó la circunstancia de constituir muy mayoritariamente una emigración sin retorno. Analizaremos brevemente estas cuestiones.

La gran emigración siriolibanesa de los tiempos contemporáneos comenzó en la segunda mitad del siglo XIX. Entonces, la situación económica, sobre todo del Líbano, mostraba factores que propendían a la salida de sus habitantes. El Líbano abarca una superficie pequeña –10.400 km^2, aproximadamente como el departamento de Treinta y Tres– de territorio montañoso con poca tierra agrícola, explotada entonces mediante una agricultura tradicional no tecnificada, sobre la que pesaba una población en crecimiento, además de la enorme carga de los tributos establecidos por el imperio turco y la usura, que por más que el préstamo a interés fuera ilegal de acuerdo a los principios del Islam, afligía permanentemente al campesinado. A esto se le sumaba en los medios urbanos, la existencia de un comercio muy poco desarrollado y una industria rudimentaria. La situación sociopolítica del medio rural libanés constituyó otro importante estímulo para optar por el abandono de la tierra: el Líbano otomano estaba organizado según un régimen feudal a cuya cabeza se ubicaban las familias principales de los *emires*, a las que seguían en orden jerárquico las familias de los *sheiks* que dominaban los pequeños feudos. Estas dignidades señoriales eran hereditarias pero sin que se siguiera el orden de la primogenitura. En la base de la pirámide social se encontraban los campesinos, que estaban privados de la propiedad de la tierra y sometidos a cargas económicas impuestas por los señores y a las formas de sumisión típicas del régimen feudal. Los campesinos entonces, no tenían posibilidades de sacudirse la coyunda. El feudalismo –y mucho más el druso que el cristiano– se vio sin embargo debilitado bajo los gobernadores Fajreddine II, Bechir II y sobre todo Ibrahim Pachá, lo que favoreció

2. En este artículo privilegiamos el análisis del proceso de aculturación de los siriolibaneses al Uruguay. Los aportes culturales de éstos a la sociedad uruguaya, sin duda de importante sesgo modernizador en la campaña, han sido tratados en mi artículo *Cajón de turco: aportes culturales de los libaneses en el Uruguay*, Revista del Cincuentenario del Club Libanés del Uruguay, Montevideo, 1992.

las aspiraciones de igualdad y libertad de los campesinos. Esos impulsos renovadores se vieron estimulados luego del establecimiento de las misiones norteamericanas y francesas en 1818 y 1831 respectivamente. Esto resulta de primordial importancia al apreciar el afán con que los libaneses se integraron en las repúblicas americanas.

La situación política general estaba marcada por lo que para los libaneses –entonces en su mayoría cristianos maronitas[3]– significaba estar sometidos a un imperio musulmán. La Sublime Puerta, aparte de frenar cualquier intento de autonomía del Líbano, había estimulado los prejuicios anticristianos; los drusos[4] en particular, se consideraban la casta dominante. Este panorama ya había provocado en la primera mitad del siglo XIX, la revuelta antiturca de Yusef Bey Karma, aplastada rápidamente. Luego, para limitar el poder de los drusos, el gobernador Ibrahim Pachá apoyó a los campesinos cristianos, proclamando en 1856 la igualdad de todos los súbditos del imperio en relación al pago de impuestos y al acceso a las funciones públicas. Estas medidas provocaron la indignación de los drusos que veían limitado su tradicional dominio, lo que desembocó en las masacres de cristianos a manos de éstos de 1860: seis mil muertos en el Líbano y cinco mil en Damasco. Esto agravó una situación permanentemente tensa puesto que ya en 1845 había tenido lugar otra matanza de cristianos. Francia aprovechó la situación para pesar en el Cercano Oriente e intervino en 1860 en defensa de los cristianos libaneses, apoyándose en el debilitamiento del imperio de los sultanes que mostraba una considerable obsolescencia; y aunque no estableció Francia formalmente un protectorado, de hecho interpuso una considerable influencia europeizadora en el Líbano, que habría de continuar hasta la independencia de este país en 1943.

Por otra parte, el nacionalismo libanés, paralelo al afrancesamiento de las élites, se vio estimulado por el establecimiento en Beirut del Colegio Antura, de la Universidad Americana y de la Universidad de los Jesuitas. Muchos intelectuales que pudieron hacerlo, emigraron a Egipto, ya que allí el Jedive Ismael apoyaba las letras y la prensa. Para estos libaneses y después para muchos otros que no habían logrado salir de su territorio, el mundo exterior –y muy especialmente América– se transformó en una suerte de espejismo en donde existía libertad y la riqueza estaba al alcance de la mano.

Un aspecto que merece especial atención a fin de entender a cabalidad la situación del Líbano con respecto a la emigración, es el que tiene que ver con el panorama religioso del país. Allí, antes que partidos políticos, la confesión religiosa fue lo que dividió a los pobladores y la misma se tomó en cuenta de manera decisiva al organizarse la Constitución del Líbano independiente: así, el Presidente de la República debe ser cris-

3. Los maronitas son cristianos del Monte Líbano y Siria cuya iglesia consideran que fue fundada por San Marón en el siglo V. San Marón habría sido un anacoreta que vivió su ascesis de manera impresionante, recluido en el hueco del tronco de un gran árbol –¿acaso un cedro del Líbano?– recubierto interiormente por grandes púas que le impedían todo movimiento. La Iglesia Maronita sigue la liturgia siria, leyéndose la Biblia en árabe y celebrándose la misa en esta lengua; los sacerdotes pueden contraer matrimonio, aunque en la actualidad la mayoría son célibes. Se trata de una iglesia uniata, es decir, que reconoce la autoridad de Roma y el Papa; a su frente está el Patriarca de Antioquia que es confirmado por el Papa; tradicionalmente los sacerdotes estudiaban en el Colegio Maronita de Roma. La unión con Roma se estableció en 1736. Se calcula que los maronitas alcanzan a un millón de fieles.

4. Los drusos son un pueblo establecido en el Yebel Druso al sur de Damasco y en diversas partes del Líbano y el Antilíbano. Su religión mezcla principios musulmanes, judíos y cristianos con algo de misticismo sufí; tal doctrina fue iniciada en el 1029 por Hakim, califa fatimita de Egipto quien se proclamó encarnación del espíritu divino. Su discípulo Darazzi –de cuyo nombre deriva la palabra “druso”– llevó a Siria la nueva religión. Esta se funda en la creencia en un dios inefable que únicamente puede ser conocido por sus encarnaciones de las que ha habido diez, siendo la de Hakim la última. Creen en la reencarnación de las almas cuyo número es infinito, practican la monogamia, se abstienen del vino y el tabaco y las mujeres ocupan un lugar prevalente en la sociedad. Asimismo creen que llegará el Armagedón, combate final entre cristianos y musulmanes luego del cual tendrá lugar la resurrección de los muertos. Tradicionalmente los drusos se han hecho conocer como terribles guerreros, habiéndose rebelado varias veces contra los turcos y luego contra los franceses al establecer éstos el Protectorado sobre el Líbano después de la Primera Guerra Mundial.



tiano maronita, el Primer Ministro musulmán sunnita, el Presidente del Parlamento musulmán chiíta. El Parlamento se compone de 64 diputados cristianos (maronitas 34, ortodoxos griegos 14, católicos romanos 8, armenios 5, otras minorías cristianas 3) y 64 musulmanes (drusos 8, alawitas 2, chiítas 27 y sunnitas 27). Puede decirse que durante mucho tiempo, se consideró en el Líbano que nadie era ajeno a un credo religioso; de hecho, los agnósticos y los ateos apenas podían constituir una insignificante minoría que ni siquiera se tomaba en cuenta en las estimaciones puesto que no alcanzaba ni a un 1%. Una vez fuera del Líbano, los emigrantes establecidos en estados en los cuales la relación entre la religión y la política tendía a situarse y funcionar en esferas específicas no siempre ni necesariamente vinculadas, muchos dejaron de practicar los cultos a los que adscribían en su país natal. En el caso de los maronitas, la unión de su iglesia con el catolicismo romano, hizo que concurrieran preferentemente a las muy abundantes iglesias católicas, cuando mantuvieron adhesión religiosa; por otra parte, al perder los descendientes el uso de la lengua árabe, seguramente les resultaría difícil seguir la misa en ese idioma. Los pocos musulmanes que salieron del Líbano durante el período de la gran emigración, al parecer abandonaron su credo o por lo menos las manifestaciones del mismo cuando se establecieron en países mayoritariamente cristianos.

El peso de la religión como factor expulsivo, se aprecia claramente al observar la repartición de los credos en el conjunto de la emigración. Hacia 1932, época en que fuera del Líbano había tantos libaneses como en el propio país, se ha estimado que los cristianos alcanzaban a un 85%, de los cuales los maronitas significaban un 48 %, seguidos por los ortodoxos griegos que sumaban un 23%, en tanto que los católicos griegos –iglesia también uniata– eran un 12%; los protestantes y los armenios significaban un 1% cada grupo. Los musulmanes –principalmente sunnitas– fueron un 11%; los drusos un 3% y los judíos un 1% (Safa, 1960:25).

Por los acontecimientos antes señalados, un primer período de emigración siriolibanesa comenzó hacia 1860, manteniéndose en cifras bajas hasta 1900 y acelerándose considerablemente a partir de entonces y hasta el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial en 1914. Debe con todo tenerse en cuenta que el Imperio Otomano prohibía por ley la emigración de su territorio, situación que cambió solamente luego de 1908 como consecuencia de la revolución de los Jóvenes Turcos con la caída del sultanato y el establecimiento de la república turca. Hasta ese momento los inmigrantes salían como turistas de Siria y el Líbano en buques que iban a Egipto pero continuaban el viaje hacia los puertos de Génova y Marsella. Debían por lo tanto emigrar clandestinamente, por lo que el regreso les resultaba impedido. En la medida en que aumentó este tráfico, muchos cayeron en manos de especuladores que los embarcaban subrepticiamente sin que pudieran saber cuál sería su destino final. De todas maneras, emigrantes siriolibaneses se fueron estableciendo en Francia, en los Estados Unidos, en Australia, en distintos países de América Latina y hasta en ciudades y puertos importantes de lo que era en esa época el África francófona, como Dakar, Conakry y Abidján. Hacia 1880 llegó al Brasil el primer libanés; en Argentina los pioneros de esta inmigración arribaron hacia 1885; en Uruguay, los primeros parecería que procedieron de Brasil y llegaron hacia 1882 (Safa, 1960:89).

Hasta los tiempos en los que nos venimos situando, la emigración siriolibanesa fue fundamentalmente masculina. Después de la Primera Guerra Mundial, ya bajo mandato francés, además de incentivarse el flujo migratorio, lo integraron también mujeres y

niños en cifras importantes. Esta tendencia continuó después de la independencia del Líbano en 1943, pero ya los países latinoamericanos no fueron preferidos de la manera en que lo habían sido con anterioridad puesto que no presentaban entonces las mismas condiciones ventajosas que los Estados Unidos o Australia.

La mayoría de los emigrantes libaneses provenían del centro del país, en las cercanías de la capital, Beirut. La zona de Kesrawan –y especialmente las ciudades costeras o cercanas a la costa– parece ser la que aportó un número mayor de emigrantes; en la zona norte se destaca Darbeshtar, pueblo al que pertenecen varios de los integrantes de la colectividad siriolibanesa en el Uruguay.

En el proceso de integración a las sociedades latinoamericanas de los inmigrantes siriolibaneses y de rápida asimilación a sus culturas, cobró importancia la asimilación que ya habían venido haciendo a la lengua y la cultura francesa, lo que vino a significar un paso intermedio que facilitó su inclusión en estos países. Sin embargo, hay una circunstancia determinante en el proceso que culmina al ir un paso más delante de la asimilación y que redunda en la identificación plena del inmigrante –y sobre todo de sus descendientes– en los países latinoamericanos: y fue la presurosa comprensión de los procesos políticos y de las reglas de juego que los determinaban en los distintos lugares, así como la voluntad de intervenir en los mismos. Cualquiera que observe de afuera la historia reciente de las repúblicas latinoamericanas, se sentirá sorprendido al comprobar la gran cantidad de descendientes de siriolibaneses –y muchas veces de siriolibaneses nativos– que han ocupado y ocupan cargos de relevancia en las administraciones públicas, culminando inclusive en varios casos en las Presidencias de estas Repúblicas, aunque siempre se ha tratado de una inmigración minoritaria frente a las provenientes de otros países.[5]

Del mismo modo, también la profundidad con que procedieron a identificarse con las culturas populares de las repúblicas latinoamericanas de recepción y el gran destaque que por ello lograron, sobre todo como cultores y creadores de la música popular de varios países, sin que hayan integrado a esas modalidades artísticas, pautas propias de la música oriental. Este hecho va mucho más allá de lo anecdótico: es un convincente índice de la manera en que se encaró el proceso de asimilación.[6] Estas cuestiones que esbozamos, expresan claramente que los descendientes de aquellos inmigrantes ya no se identifican con la cultura de sus mayores; puede tal vez tentarlos conocer la tierra de donde éstos vinieron, pero no ven en ella un lugar de promisión al que deberían marchar creyendo que emprenden un regreso. Estas nuevas generaciones pueden apreciar ahora las borrosas figuras de sus antepasados como personajes curiosos y hasta divertidos; el tiempo suele disolver el recuerdo de las dificultades que ellos tuvieron que superar y desde la perspectiva actual, no siempre se percibe la dimensión del salto cultural de los que emprendieron la aventura inmigratoria. A veces el proyecto personal de arraigarse en este suelo, únicamente suscita sorpresas al evocar apenas que para los primeros “turcos”, el capital comercial fuera concebido como lo que cabía en sus *kachers*, sus cajones de buhoneros itinerantes; y de que llegaran a considerar que la mayor dificultad para la adaptación estuviera constituida por la reproducción correcta del sonido explosivo de la “p” castellana.

---

5. A modo de ejemplo y para no abundar, basta recordar los nombres de Turbay en Colombia, Saad, Bucaram y Mauad en Ecuador, Menem, Saa, Saadi en Argentina, Abdala en Uruguay, etc., etc. Como apunte curioso, vale la pena recordar que en este país, el primer diputado nacional –electo por el Partido Colorado– nacido en el Líbano, fue Selim Isi en la década de los años 50 del siglo XX.

6. Vienen a la memoria lo que han significado en la música criolla argentina Eduardo Falú y Jorge Cafrune, así como en el Uruguay la de Cheriff que musicalizó los poemas gauchescos de José Alonso y Trelles, “El Viejo Pancho”. Vale también recordar que acaso el mayor compositor de música criolla ecuatoriana Nicasio Safadi, era nacido en el Líbano; entre su amplísima producción, *Guayaquil de mis amores* se ha convertido en una suerte de himno popular de esta ciudad y provincia.



Los siriolibaneses y la Ley de 1890: El racismo como ordenador de la política inmigratoria

Sylvia Acerenza Prunell

Durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX –lo que llamamos período de la inmigración masiva–, fueron miles, los inmigrantes que de todas partes llegaron al puerto de Montevideo. Nuestro país ha configurado desde entonces en su imaginario social, la noción de ser un país de puertas abiertas. A fin de clarificar esta cuestión, vamos a analizar los criterios que inspiraron la legislación inmigratoria del Uruguay promulgada entre los siglos XIX y XX; esto es, en los momentos en que tenía lugar el mayor flujo de inmigrantes en toda la historia del país, lo que a la postre le daría su fisonomía cultural distintiva.

Desde la fundación del Estado con la Constitución de 1830 hasta la ley de inmigración de 1890, la legislación inmigratoria uruguaya procuró incrementar el número de extranjeros que llegaran a nuestras costas, con el propósito de fomentar la radicación de los mismos para así llenar el vacío poblacional existente y por consecuencia, propender al crecimiento económico y social del país. A este respecto, cabe recordar que la población total de la República recientemente independizada, se estimó apenas en 74.000 habitantes. No obstante, los esbozos de políticas inmigratorias llevados adelante por el Estado uruguayo, redundaron la mayoría de las veces en vanos intentos. Así, no se efectivizó el intento de fijar una gran cantidad de extranjeros en el campo, a pesar de las exoneraciones tributarias brindadas a los que pudieran venir con la intención de establecer colonias agrícolas; por el contrario, los inmigrantes se fueron radicando mayoritariamente en la capital del país, acentuando de ese modo su macrocefalia urbana. Por razones que tienen que ver con la estructura económica y social heredada del período colonial, los inmigrantes no vieron facilitado el acceso a la tierra y puede decirse que ningún efecto tuvieron disposiciones legales que incluyeron exoneraciones tributarias a los buques que trajeran familias que habrían de dedicarse a la agricultura

así como la introducción de instrumentos de labranza y semillas por parte de esos hipotéticos colonos. Igualmente, el Estado creó comisiones para la regulación del proceso inmigratorio y de obtención de la ciudadanía por parte de los extranjeros, pero no se registraron avances en tal sentido. Sin embargo, más allá de estos intentos frustrados, no se detectan en el derecho uruguayo antecedentes a esa primera gran ley de inmigración de 1890, que llevó el número 2096, en lo que se refiere a patrones de aceptación o rechazo de los extranjeros que llegaran; no hay pues ninguna ley, ningún decreto, ningún reglamento que trate con anterioridad el tema.

El proyecto legislativo inicial estaba inspirado en general en la legislación argentina y más específicamente en la ley Avellaneda de 1876. A pesar de reconocer en ella el antecedente más próximo, su par uruguaya, redactada más de diez años después presenta características propias que la distinguen.

Podríamos decir que la legislación nacional es, tal vez, más explícita y clara al momento de identificar los patrones de rechazo.

Según Oddone (1966:50), esa ley de 1890 es "más una reglamentación policial a gran escala que una intervención racional del Estado, desde que las contradicciones mayores del proceso inmigratorio no se resolvieron". En consecuencia, puede decirse que la Ley de Inmigración de 1890 marca el comienzo del control estatal de la inmigración, que hasta entonces carecía de una normativa establecida que definiera las reglas de juego tanto para las autoridades de inmigración, como para las empresas navieras o para los extranjeros que llegaban al país en busca de mejor fortuna. Hasta ese momento la inmigración era espontánea, regulada sólo por las cadenas establecidas entre los que estaban en la tierra de origen y aquellos que llamaban a sus coterráneos para que vinieran a probar suerte a estas nuevas tierras.

A nivel estatal la preocupación era fomentar la venida de agricultores extranjeros, que poblaran nuestros campos e introdujeran nuevas técnicas y nuevos cultivos, modernizando y dinamizando la producción agrícola en un país eminentemente ganadero. Es por esa razón que el Parlamento, a través de la Comisión de Hacienda de la Cámara de Representantes –integrada por los diputados Francisco Bauzá, Carlos María Ramírez, Domingo Mendilharsu, Pedro Carve, Felipe Lacueva, Lucas Herrera y Obes y Perfecto Giribaldi– propuso, en 1887, elaborar un proyecto de ley que regulara el curso de la inmigración y de la colonización agrícola en el país. Dicho proyecto estuvo pronto para ser considerado por la Cámara en mayo de 1888, bajo el nombre de "*Ley de inmigración, colonización y agricultura*" y contaba con un articulado mucho más amplio que el que fuera aprobado en 1890. Con respecto a la colonización, las medidas propuestas eran muy similares a las contenidas en la Ley Avellaneda, si bien los legisladores dicen haber tomado como ejemplo, no sólo las experiencias del país vecino, sino también de Brasil, Australia, Estados Unidos y Chile, a los efectos de encontrar la vía que más se aplicara a las características propias de nuestro país. Estos aspectos se encuentran presentados en un estudio preliminar, que define problemáticas y objetivos de la ley, realizando un pormenorizado análisis de la situación de inestabilidad e indefensión de nuestra frontera norte y definiendo las ventajas del establecimiento de colonias de extranjeros –especialmente españoles–, en estos puntos lejanos de la capital, como forma de defender un territorio que estaba a merced de los brasileños. El diputado Herrero y Espinosa presentó un proyecto de ley que iba en el mismo sentido, al establecer escuelas rurales en esa zona de nuestro territorio, propuesto también en 1887.

De este primer proyecto elaborado por la Comisión de Hacienda de la Cámara de Diputados, fue eliminado el articulado referido a la colonización, por carecer el Estado de los recursos previstos para llevar a cabo tal empresa. Sin embargo, las disposiciones relativas a la inmigración que constituyeran posteriormente la ley de 1890, se encuentran en este texto inicial. Por su parte, en 1889, las Comisiones de Legislación y Hacienda del

Senado, presentan un mensaje, suscrito por Manuel Herrera y Obes, Juan Lindolfo Cuestas, Carlos de Castro, Manuel A. Silva y Jaime Mayol. En el mismo se hacían consideraciones generales sobre el proceso inmigratorio orientado hacia las jóvenes naciones del Plata, el que estaba claramente influido por las ideas positivistas en boga, y así, entre otras cosas expresaba que "estos países sudamericanos han pasado por un período de fiebre de inmigración que va pasando a medida que la práctica ha venido demostrando que no es dado a los hombres forzar la marcha económica, que el progreso tiene sus etapas, sus épocas, de las que no es posible prescindir ni violentar" (Arteaga; Puigross; 1987:436). Pero, además, el informe eludía toda referencia al fomento de colonias agrícolas lo que pone en evidencia que se había entendido que el país no tenía posibilidades de generar condiciones para que los inmigrantes obtuvieran tierras; eso significaba afirmar que no se cambiaría la situación de amplio predominio de la explotación ganadera extensiva. Así lo demuestra la sugerencia de que los estancieros, los agricultores, los industriales y las empresas de colonización, pidieran "estrictamente el número de personas que [pudieran] colocar", ya que de no ser así, "la perturbación [tendería] a producirse" (Arteaga; Puigross; 1987: 436). El miembro informante del proyecto indicado –que lo fue Juan Lindolfo Cuestas, quien después sería Presidente de la República– señaló, además, que "hemos visto llegar últimamente una cantidad de inmigrantes atraídos por la iniciativa del Estado, que francamente no sé que resultado benéfico le darán al país (...) Los gobiernos no están tampoco para mantener hombres inútiles que pesan sobre la tierra y sobre los demás hombres que trabajan. De éstos es de los que debemos huir" (Arteaga; Puigross; 1987:437). Se partía pues de la base de que los inmigrantes sólo podían aspirar a ser peones, al tiempo que se insinuaba el temor a las perturbaciones al orden social que acaso pudieran protagonizar los inmigrantes; de ahí la preocupación por el número de los mismos y, además, por su "calidad".

Considerando el tema de la "calidad", Cuestas señalaba que los inmigrantes que arribaban al país no eran los que éste necesitaba, puesto que entre ellos no predominaban los agricultores sino otros individuos que tenían otro tipo de profesiones y oficios, por lo que obviamente no resultaban útiles para el modelo de país agrícola ganadero que el gobierno propugnaba. En síntesis, el miembro informante proponía que "el inmigrante debe venir cuando realmente sea solicitado por el productor", al tiempo que señalaba que en el Río de la Plata, el tema de la inmigración "ha marchado al azar, sin una base fija" (Arteaga; Puigross;1987: 437), lo que demostraba, a su parecer, la ausencia de políticas migratorias eficaces y concretas que regularan la problemática en cuestión, desde luego, del punto de vista de la clase dominante.

Con todo, es preciso advertir que ni el mensaje de la Comisión ni en la exposición del miembro informante, se hizo referencia a la inmigración de rechazo. La ley, que fue finalmente aprobada el 19 de junio de 1890, establecía en su artículo 7º que "Considérase inmigrante para los efectos de esta ley, a todo extranjero honesto y apto para el trabajo, que se traslade a la República Oriental del Uruguay en buque de vapor o de vela con pasaje de segunda o tercera clase y con ánimo de fijar en ella su residencia" (DSCR: Año1889: 373). Este enunciado podría conducir a que se pensara en una ley de carácter amplio, puesto que en esa definición de lo que se consideraba inmigrante, exponía conceptos similares a la ley Avellaneda de la República Argentina. Sin embargo, en el capítulo correspondiente a "los buques conductores de inmigrantes y a las visitas de inmigración", en los artículos 26 y 27, se aludía a los inmigrantes que eran considerados de rechazo y a éstos, los capitanes de los buques debían identificarlos antes de embarcar a los efectos de negarles el pasaje. El artículo 26 marginaba a los "enfermos de mal contagioso", "mendigos" e "individuos que por vicio orgánico o defecto físico [fueran] absolutamente inhábiles para el trabajo", así como a los mayores de 60 años, salvo que fueran acompañados por al menos cuatro personas útiles para

el trabajo. En el artículo 27 se expresaban otras restricciones que, estas sí, no podían tener otra justificación que los preconceptos raciales y étnicos negativos, puesto que se establecía que “[quedaban] igualmente prohibidas en la República la inmigración asiática y africana y la de los individuos conocidos con el nombre de zíngaros o bohemios”. (DSCR, Año 1889: 376)

¿Qué fundamentos existían para establecer estos últimos patrones de rechazo en el Uruguay de fines del siglo XIX? ¿Qué origen tenían estas prohibiciones? Por cierto que en el país existía población negra que procedía del período esclavista, pero no existen evidencias nuevos aportes de inmigración africana por esos años. En cuanto a inmigrantes asiáticos, “amarillos”, es evidente que la ley se adelantaba a una situación entonces hipotética pues ningún contingente de individuos con esas características había llegado al país. Los únicos “asiáticos” que habían arribado al Plata –ya no al Uruguay–, eran los siriolibaneses que indudablemente procedían del Asia Menor. Respecto de los primeros de este origen que llegaron, ha señalado Selim Abou (1989: 38), que al ser al momento de su arribo en su gran mayoría analfabetos y desconocedores no sólo del idioma español sino también de las costumbres de origen europeo predominantes, además de dedicarse a oficios considerados “parasitarios”, “sólo podían provocar juicios desfavorables” por parte de los nacionales de clase dominante. En la discusión de la ley, tanto en la Cámara de Senadores como en la de Representantes, no hubo un debate que ayude a inferir cuales eran las posiciones de los Señores legisladores a este respecto. Vale la pena agregar que la ley se votó a tapas cerradas y por unanimidad. Tampoco se encuentra en la legislación argentina de 1876 en la que se inspiró esta ley uruguaya, ninguna referencia a criterios de rechazo racial o étnico.

Puede hipotetizarse en el sentido de que la ley de inmigración de 1890, tuviera como base a la legislación de tipo restrictivo aparecida en los Estados Unidos de América a finales del siglo XIX. Entonces y allá, el avance de los llamados “nuevos inmigrantes” había provocado un cambio en la política inmigratoria norteamericana que había pasado de la situación de “puertas abiertas” al limitacionismo, lo que se vio incrementado al producirse la llegada de inmigrantes de diversos orígenes que fueron juzgados como indeseables desde el punto de vista del mantenimiento de la “pureza racial” anglosajona. La inmigración china a los Estados Unidos había comenzado a mediados de la década de los años 60 del siglo XIX, incentivada por la necesidad de mano de obra barata para la construcción de ferrocarriles en y hacia California durante el proceso de atracción hacia esa zona de aventureros de todo el mundo, que sería conocido como “la fiebre del oro”. Más tarde, en 1882, el Congreso Norteamericano aprobó la llamada Chinese Exclution Act; y esa fue la primera vez en la historia de la legislación inmigratoria norteamericana, en que las restricciones al ingreso de extranjeros iban dirigidas a un grupo étnico en particular. El aumento de la inmigración china había hecho que hacia 1890 ya se encontraran unos 300.000 chinos en los Estados Unidos, lo que dio lugar a que se hablara insistentemente del “peligro amarillo”. Fue esa una expresión que aparentando hacerse con la objetividad del análisis sociológico, en realidad exhibía la fuerza que había ido adquiriendo a nivel popular el preconcepto, al punto que en esa época se llegaron a registrar no sólo acciones de repudio contra inmigrantes chinos, sino inclusive matanzas. Sin embargo, la aversión respecto de los extranjeros que pudieran perjudicar la “pureza racial anglosajona” no se limitaría a los asiáticos, ya que también alcanzaría a los pueblos morenos del sur y del este de Europa, cuyos integrantes fueron considerados racialmente inferiores.

Esa legislación norteamericana había sido aprobada seis años antes de que el Parlamento comenzara a discutir los alcances de la ley 2096, pero es indudable que los fundamentos aducidos allá eran conocidos aquí, ya que también la prensa local se hizo eco de tales prohibiciones.

Lindolfo Cuestas, en su calidad de miembro informante, llegó a hacer caudal de esa política aunque encubriendo su verdadera motivación, cuando sostiene que “la inmigración que afluye al Río de la Plata, de España e Italia es considerable desde que en Estados Unidos no es admitida en general por exceso de población” (Arteaga; Puigross, 1987: 437). Todo pues lleva a pensar que lo que se quería dar a entender, era que, al adoptarse medidas restrictivas como las norteamericanas se preservaría al país del ingreso de individuos perteneciente a “razas inferiores”: negros y amarillos.

En cuanto a los zíngaros o bohemios –más conocidos como gitanos–, ya tenían serios problemas para entrar al país desde antes de la aprobación de esta ley. La prensa nacional registra en 1888, la negación del permiso de desembarco a un vapor que transportaba doscientos pasajeros pertenecientes a este pueblo.

En el ambiente intelectual rioplatense del último cuarto del siglo XIX, fueron por demás notorias las influencias del positivismo y del darwinismo social que hacía hincapié en el determinismo biológico y afirmaba el supuesto de que unas “razas” eran “superiores” a otras. Por esto –y especialmente en la Argentina–, los que propugnaban la necesidad de poblar los inmensos territorios despoblados con extranjeros –cuyos paladines fueron, como es tan conocido, Alberti y Sarmiento– planteaban la necesidad de efectuar una selección de la inmigración que llegara a estas tierras, privilegiando a los europeos de origen nórdico o anglosajón (Onega, 1982). En el Uruguay, esos planteos tuvieron una relación directa con el análisis que los representantes de las clases dirigentes hicieron entonces de la inmigración masiva. De igual manera, la idea, manejada por éstos, de la existencia de una “raza nacional” generaba por consecuencia una actitud defensiva frente a los elementos exógenos que se temía fueran a alterar las características que se apreciaban como propias de la sociedad nativa de entonces. Tal como se expresó abundantemente y hasta en la literatura gauchesca de la época, un criollo siempre era mejor, más honrado y más valeroso que cualquier “gringo”; no obstante lo cual, tampoco se elaboraron entonces, planes que permitieran que éstos tuvieran acceso a la tierra: la colonización, cuando se hizo, se hizo para extranjeros.

Repasando la escueta discusión de la ley considerada se percibe claramente que los prejuicios de los legisladores no apuntaban sólo a las etnias tenidas por “inferiores”, sino al conjunto de extranjeros en general, lo que entre otras cuestiones, se puso de manifiesto al considerar la inutilidad de los inmigrantes mayores de 60 años: en la oportunidad aludida, el diputado Rodríguez Larreta señaló que “aquí, en esta Cámara, tenemos hombres de sesenta años”, a lo que el diputado Herrero y Espinosa respondió, “está bien, pero no son inmigrantes” (DSCR, Año 1889: 17), lo que provocó la hilaridad de los demás representantes.

Los inmigrantes no queridos siguieron llegando al país

El propósito de los legisladores de seleccionar la inmigración, al fin no se cumplió o se cumplió a medias. Los mecanismos para evadir la prohibición fueron variados: los inmigrantes no queridos podían cruzar por cualquier parte la frontera seca con el Brasil, o podían venir de Buenos Aires como turistas con pasaje de primera clase, o también podían viajar en lanchones que desembarcaban a sus pasajeros en cualquier punto de las costas del río Uruguay o del Río de la Plata salteando así los controles del puerto de Montevideo. Obviamente, ingresaban clandestinamente al Uruguay y seguramente esperarían solucionar más adelante su situación.

Ante la constatación de innumerables irregularidades en el cumplimiento de lo establecido en la ley de 1890, se dictó en 1894 una primera reglamentación de la misma. La fundamentación de este decreto se basó en “la influencia de inmigración inútil que acude al país en buques de diversas procedencias”, puntualizando que esos viajeros “ya están

clasificados como inmigrantes de rechazo por la ley 2096" (Arteaga; Puigross; 1987: 440). Se prohibía así el desembarco de aquellos extranjeros que vinieran con pasajes de segunda o tercera clase desde Argentina, Paraguay o Brasil. Una segunda reglamentación de la ley señalada vino a producirse en 1902. Esta vez, en la exposición de motivos del correspondiente decreto, se expresaba que los "asiáticos, africanos y zíngaros o bohemios", "llegados a este continente con pasaje de 2ª o 3ª clase, rechazados continuamente de nuestros puertos, pretenden eludir la disposición prohibitiva de la ley embarcándose en los puertos vecinos con pasaje de 1ª clase" (Arteaga; Puigross; 1987: 440). A los efectos de contrarrestar tales maniobras se les exigiría la presentación de un pasaje de primera clase desde su país de origen o del continente europeo.

Todos estos detalles ponen de manifiesto que el verdadero motivo de rechazo era la pobreza: a los que no dejaban entrar era a los que sólo podían viajar en tercera clase; el pasaje de primera clase limpiaba la condición de indeseable. Pero al margen de esta chocante justificación, en ese decreto aparece de manera deslumbrante el prejuicio racial, ya que se señalaba en los considerandos del mismo, que se "prohíbe la entrada al país de elementos perjudiciales a la masa de nuestra población, que es necesario defender de toda influencia nociva como es la de las razas inferiores" (Arteaga; Puigross; 1987: 441). El decreto procuraba pues, impedir la degeneración del "ser nacional", defender a la población nativa de la mezcla con razas que no estuvieran a su altura.

El reclamo de los siriolibaneses

Ya se ha visto que como la ley de 1890 prohibía la entrada al país de los inmigrantes asiáticos, se englobaba dentro de esa categoría a los siriolibaneses, aunque parece indudable que no se había pensado que por la redacción dada, ellos caerían también dentro de la inmigración de rechazo. Los siriolibaneses habían comenzado a llegar al Uruguay hacia 1885 y el grueso de los que vinieron entonces, lo hizo luego de sancionada la ley de 1890. A la época del segundo decreto reglamentario –1902–, dentro de la colonia siriolibanesa ya había quienes gozaban de un cierto poderío económico, destaque cultural, prestigio social y por consecuencia, vinculaciones con el poder político. Es comprensible que se sintieran agraviados por la discriminación que tanto la ley de 1890 y el decreto reglamentario de 1902 les habían impuesto, por lo que el 5 de junio de 1905, un grupo de diecisiete figuras destacadas de la inmigración siriolibanesa, radicadas desde hacía ya algún tiempo en el Uruguay, presentaron al Senado de la República un petitorio para dejar sin efecto, en lo que a ellos se refiere, el artículo 27 de la ley de inmigración de 1890. La nota, que estuvo escrita en un español refinado y elegante, señal del elevado nivel intelectual de sus autores era, además, muy elogiosa para las autoridades del país. En ese petitorio se marcaba el descontento por la situación injusta a la que la citada ley los sometía, haciendo notar las grandes diferencias que existían entre ellos y el resto de los "asiáticos", así como respecto de los "zíngaros o bohemios". "Las poblaciones sirianas –decía–, si bien se hallan en el Asia Menor, sobre el Líbano, pertenecen a la raza semítica, que es una de las derivaciones caucásicas: es raza blanca, sana y vigorosa, hallándose admitida sin dificultad alguna en todas partes, sin excluir Norte América, donde, como se sabe, debido a la gran influencia de la inmigración que invade aquel prodigioso país, se han debido tomar medidas serias de selección" (DSCR, Año1906: 45). Se agregaba a continuación que la colectividad estaba integrada por cuatrocientos o quinientos "sirianos" que se habían ya integrado al país y a los que no se les había imputado "un solo acto delictivo", argumentación que desembocaba en una pregunta de gran fuerza retórica: "¿Por qué, aquí, donde tienen hospitalidad individuos de toda clase de razas y donde viene inmigración inepta para el trabajo, que implora la caridad pública para vivir, se hace tan radical excepción en contra nuestra? /.../ Tal vez no se advirtió que la población

del Asia Menor, que cae asimismo sobre la asiática, no es amarilla. Por lo demás, no ha podido confundírsenos con los bohemios o zíngaros con los cuales no tenemos nada que ver" (DSCR, Año 1906: 46). Resulta notorio que los reclamantes, participaban de idéntico prejuicio al argüido por la ley y el posterior decreto reglamentario; solamente les preocupaba su situación, no la de los demás inmigrantes de rechazo a los que al parecer, consideraban justamente rechazados; hacían referencia al mismo concepto de raza nacional manejado por la ley, apuntando que ellos, por sus características, se adaptaban muy fácilmente; y también veían como prudente la selección operada en los Estados Unidos. Pero no debe perderse de vista que estaban efectuando un alegato a su favor y no proponiendo modificaciones en los criterios que orientaban la política inmigratoria del país en esa época, lo que hubiera estado, sin duda, fuera de lugar.

Todo el escrito muestra a las claras una característica señalada de la inmigración siriolibanesa: su orgullo racial y étnico, a lo que se sumaba su afrancesamiento cultural, lo que los llevaba a sentirse profundamente diferentes al resto de los asiáticos. En este sentido, apuntaban que "Las autoridades diplomáticas y consulares de Francia nos patrocinan donde quiera que nos hallemos, y esa grande y noble nación no habría de acogernos tan generosamente si no fuéramos merecedores de su protección". Por último se insistía en que "si no hay razones de carácter etnológico, ni moral, ni religioso, ni económico ¿a qué se puede atribuirse la medida legal a la que nos hemos referido? Si la Constitución y la legislación del Uruguay son de las más avanzadas de América, ¿Por qué se nos rechaza sin causa alguna?" (DSCR, Año 1906: 46)

Un año demoró la dilucidación de esta cuestión y como era de esperar, se resolvió a favor de la petición de la colectividad siriolibanesa. La Comisión de Legislación del Senado produjo un informe que –más allá del asunto en sí al que se refería–, no tiene desperdicio desde el punto de vista de la desenvoltura con que se expresaban los prejuicios raciales en boga, entendidos como objetivas conclusiones científicas. Ese informe señalaba que "si bien han podido tenerse en cuenta razones de carácter etnológico para prohibir, por el artículo 27 de la ley citada, la entrada al país de individuos de razas inferiores como ser la negra y la amarilla, que constituyen en una mayor parte las poblaciones de los continentes africano y asiático, es obvio que esas razones no existen cuando se trata, como en este caso, de poblaciones de raza blanca, recibidas sin dificultad en los Estados Unidos de Norteamérica, Brasil y la República Argentina" (Arteaga; Puigross, 1987:442). El ejemplo de lo que pasaba en "la gran república del norte" seguía pesando de manera decisiva a juicio de los senadores. De igual manera se pronunció la Comisión de Legislación de la Cámara de Representantes, la que señaló en su informe de una manera algo más recatada, aunque sin apartarse del criterio racista que "no existe razón alguna de orden político ni social para prohibir la entrada al país de gente pacífica, laboriosa, perteneciente a nuestra propia raza" (DSCR, Año 1906: 47). El 23 de junio de 1906, durante la presidencia de José Batlle y Ordóñez, se promulgaba la ley 3051 que establecía:

"Art. 1º– Declárase que los sirianos procedentes de la región del Líbano (Asia Menor), no están comprendidos en la prohibición contenida en el artículo 27 de la ley de inmigración de 1890." (DSCR, Año 1906: 47)

De esta manera se daba fin a una situación preocupante para la colectividad siriolibanesa. Los patrones de inmigración de rechazo se segurían manteniendo en las sucesivas reglamentaciones de la ley 2096. El éxito en superar las prohibiciones a ciertos inmigrantes, sería exclusivamente de los sirio-libaneses radicados en el Uruguay. Habían enfrentado el impedimento impuesto hacia ellos por la ley, de una manera inteligente, tocando adecuados resortes de carácter político que habían logrado establecer debido a su próspera actividad en el comercio y a su firme inserción en la sociedad y en la cultura del país.

Bibliografía

ABOU, Sélim, 1989 - *Aportes culturales de los emigrados*, en “Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe”. UNESCO / Siglo XXI editores. México.

ACERENZA PRUNELL, Sylvia, 2002 - *La inmigración de rechazo: el caso sirio-libanés*, en “Actas de las Primeras Jornadas de Historia e Integración Cultural del Cono Sur”, Universidad Autónoma de Entre Ríos. Concepción del Uruguay.

ARTEAGA, Juan y Puigross, Ernesto, 1987 - *Legislación y política inmigratoria en el Uruguay (1830-1939)*, en: “Inmigración y política inmigratoria en el Cono Sur de América: Argentina, Brasil y Uruguay”. OEA / Inst. Panamericano de Geografía e Historia. México.

ARTEAGA, Juan y PUIGROSS, Ernesto, 1990 - *Inmigración y estadísticas en el Uruguay (1830-1940)*, en: “Inmigración y estadísticas en el Cono Sur de América: Argentina, Brasil, Chile y Uruguay”. OEA / Inst. Panamericano de Geografía e Historia. México.

BODNAR, John, 1990 - *Los trasplantados*, Ed. TRES TIEMPOS. Buenos Aires.

BORRIE, W. A., 1959 - *The cultural integration of inmigrants*, UNESCO. París.

CHIHA, Michel, 1966 - *Visage et précense du Liban.* Publications du Cénacle, Beirut.

EINSENSTAD, S.N., 1954 - *The absorption of Inmigrants.* ROUTLEDGE & HEGAN. Londres.

FAWCETT de POSADA, Louise y POSADA CARBÓ, Eduardo, 1992 - *En la tierra de las oportunidades: los sirio-libaneses en Colombia.* Boletín Cultural y Bibliográfico, vol. 29. Bogotá.

GALTUNG, Johan, 1952 - *Componenti psicosociali della decisione di emigrare,* en V.V.A.A. ‘Inmigrazione e Industria’, EDIZIONI DI COMUNITA. Milán.

GERMANI, Gino, 1965 - *Asimilación de inmigrantes en el medio urbano: notas metodológicas*. Revista Latinoamericana de Sociología, vol. 1, Nº 2. Buenos Aires.

GERMANI, Gino; GRACIARENA, Jorge y MURMIS, Miguel, 1961- *La asimilación de los inmigrantes en la Argentina y el fenómeno de regreso de la inmigración reciente.* Revista Interamericana de Ciencias Sociales, segunda época, vol. 1, Nº 1. Unión Panamericana. Washington.

GRINBERG, León y Rebeca, 1984 - *Psicoanálisis de la emigración y del exilio.* ALIANZA EDITORIAL. Madrid.

HALLOWELL, A. Irvins, 1945 - *Sociopsychological Aspects of Acculturation*, en: Ralph Linton (Ed.) “The Science of Man in the World Crisis”. Columbia University Press. Nueva York.

JOHNSTON, R., 1967 - *The influence of the ethnic association of the assimilation of its immigrants members.* Rev. ‘International Migrations’, vol. V, Nº2. La Haya.

KORN, Francis, 1965 - *Algunos aspectos de la asimilación de los inmigrantes en Buenos Aires.* Revista ‘América Latina’ 8/2. Río de Janeiro.

LEE, Everett S., 1975 - *Una teoría de las migraciones,* en Elizaga, Juan C. y Marcisco Jr., John J., “Migraciones internas – Teoría, método y factores sociológicos”, Centro Latinoamericano de Demografía. Santiago de Chile.

MÁRMORA, Lelio, 1971 - *Modelo analítico del proceso de inserción migratoria.* Revista ‘Aportes’, Nº 21. París.

MOANACK, Georges, 1943 - *Les libanais de Colombie – De Latoufa a Turbay: exemple et leçons.* Imp. del periódico “La Syrie et L’Orient”. Beirut.

ODDONE, Juan, 1966 - *La formación del Uruguay moderno.* EUDEBA. Buenos Aires.

ONEGA, Gladys, 1982 - La inmigración en la literatura argentina: 1880-1910. CEDEAL. Buenos Aires.

PETERSEN, William, 1975 - *Tipología general de la migración,* en Elizaga, Juan C. y Marcisco Jr., John J., “Migraciones internas – Teoría, método y factores sociológicos”, Centro Latinoamericano de Demografía. Santiago de Chile.

SAFA, Elie, 1960 - *L’émigration libanaise.* Université Saint – Joseph. Beirut.

SELUJA CESÍN, Antonio, 1989 - *Los libaneses en el Uruguay.* Ed. del autor. Montevideo.

Actas parlamentarias

Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, (DSCS) Tomos 48 y 87, correspondientes a los años 1889 y 1906.

Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, (DSCR) Tomos 95 - 96 - 104 - 105 - 106 - 187, correspondientes a los años 1887-1889, 1905-1906.



Condición subalterna, representación y ritual

El caso de Ansina en la Fiesta de la Patria Gaucha

Alvaro de Giorgi
Alejandro Gortázar

Este trabajo[1] tiene por objetivo realizar una primera aproximación analítica a un hecho que consideramos de singular riqueza para la comprensión de diferentes temáticas. El hecho puntual es la recreación de la figura de Ansina en el marco de la 13ª Fiesta de la Patria Gaucha realizada en Tacuarembó[2] en marzo de 1999. Entre las temáticas que el registro y análisis del caso permiten problematizar cabe destacar: la forma en que se representan a sí mismos los subalternos, la potencialidad del ritual y de las escenificaciones en movimiento, en las elaboraciones de sentido colectivas, la modalidad de representación que adquiere un ícono cultural afro-uruguayo (¿o afro-montevideano?) como lo es Ansina en un marco cultural que le es ajeno (el centro-norte del Uruguay), la capacidad de articulación de las condiciones y discursos desde situaciones de subalternidad (negro, gaucho, regionalista), por citar algunas de las más significativas.

Marco general de la puesta en escena: la Fiesta de la Patria Gaucha

Para hacer comprensible al lector el marco general de la puesta en escena de este caso es necesario presentar lo más sintéticamente posible las características de la Fiesta de la Patria Gaucha (FPG). Su rasgo más concreto es su *circunscripción espacio-temporal:* se realiza ininterrumpidamente desde su creación en 1987 hasta la actualidad en la ciudad de Tacuarembó, en un mismo espacio físico –un parque municipal– cuyo nom-

1. Trabajo presentado en el Seminario "Estudio sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente", FHCE, octubre 2003.

2. Capital del departamento del mismo nombre, a poco más de 300 kms, al norte de Montevideo.

bre oficial es “25 de agosto” pero es más conocido por el de “laguna de las lavanderas”–en un mismo momento del calendario, segunda semana de marzo–. Su tiempo de duración se ha extendido progresivamente de tres a cinco días (esto corresponde al tiempo oficial de la FPG sin contar los preparativos).

Precisado este primer aspecto, lo segundo inmediato a resaltar es uno de sus rasgos más personales: su *multidimensionalidad*, manifiesta en las múltiples actividades que bajo su invocación se realizan. En efecto, la FPG es a la vez un espacio de diversión y entretenimiento (“fiesta”); un espacio de reafirmación de una identidad cultural históricamente subalterna dentro de la cultura nacional (“gaucha”); un espacio “natural” de expresión del ritual cívico nacionalista (“patria” en el sentido nacionalista clásico uruguayo); un espacio, donde, por momentos diferenciándose de esto último, se expresa también una proyección etno-nacionalista en clave regionalista (“patria gaucha”); pero también es un espacio de proyección regional supranacional (“patria gaucha” más allá de las fronteras nacionales actuales), de competencia “deportiva”; de control de la cultura popular, de plataforma política local, últimamente de expansión del capital... y es también la confusa suma de todos ellos, llevándose a cabo, en el acotado espacio-tiempo en que se monta la fiesta cada año, una construcción y reconstrucción constante de múltiples fronteras del sentido.

Este carácter multifacético puede llevar a pensar en una primera instancia al evento como un ente totalmente autonomizado de toda voluntad que pretendiera dirigirla; lleva a concebirla en fin, construyéndose a sí misma cada vez en el resultado de la interacción de sus múltiples acciones, agentes y fuerzas internas. Pero no obstante ello, sin dejar de considerar que en parte es así –la fiesta se hace cada vez a sí misma como resultado de ese interjuego sumamente complejo– también es posible pensarla, en una mirada de mas larga duración, abarcativa de todas sus ediciones, considerando que tras ese haz de actividades y manifestaciones múltiples y paralelas habitando confusamente dentro de la misma circunscripción espacio-temporal, es posible establecer clasificaciones y distinciones entre su variedad de expresiones e identificar sus fuerzas mas “permanentes”.

Esto está íntimamente ligado a lo que la FPG dice ser y a como puede ser interpretada desde un análisis antropológico interesado en focalizar la interrelación entre cultura, espectáculo y su proyección simbólico-política. En relación a ello, los Organizadores y medios de comunicación enfatizan en el aspecto festivo del evento, siendo promocionada como un gran “espectáculo”, singular frente a los de su género. Sin embargo, compartiendo en parte esta afirmación, desde nuestro análisis antropológico se postula que más allá de su condición de “espectáculo”, revistiéndose de esta dimensión, coexiste en forma subyacente una dimensión política a nivel simbólico en la mayoría de las prácticas que bajo la forma de “atracciones” son desplegadas bajo su invocación.

Al aplicar esta perspectiva analítica, se obtiene una interpretación de la FPG en tanto *espacio de producción simbólico-política para los actores sociales* que protagonizan la escena durante su montaje.

Son dos los actores protagónicos claves, los cuales poseen sus respectivos proyectos simbólico-políticos: a) el proyecto político-cultural de quienes poseen el control político-administrativo del evento, denominados “Organizadores” que son instituidos para cada edición por designación directa por el Intendente Municipal de Tacuarembó al conformar la Comisión Organizadora (CO). Forman parte de ésta autoridades departamentales de los poderes públicos y personalidades influyentes del sector privado local. Para este actor social la FPG se constituye en un vehículo privilegiado de producción de un proyecto político de tipo regionalista, erigiéndose en un símbolo de las “naturales” condiciones que posee Tacuarembó para convertirse en un “polo de desa-

rrollo” en el centro norte del país. Su principal objetivo es la promoción de una identidad cultural regional para lo cual se les otorga un lugar protagónico a las Sociedades Criollas de la región, y el apoyo a una disciplina artística expresiva en particular: la música del género “folklore regional”. El análisis de los fundamentos expuestos para implementar estos dispositivos revela como ello no es un fin en si mismo sino que se enmarca en una vaga formulación proyectiva en términos de modernidad y progreso a la que se desea acceder y para lo cual el turismo y la identidad cultural se perciben como “motores” y “ejemplos”. Esta proyección construye la noción de un “nosotros” y sostiene la(s) noción(es) de “patria gaucha” que postula la existencia de una nueva comunidad imaginada, la “patria gaucha” o “Gauchería” que tiene por epicentro y capital a Tacuarembó**.**

b) el proyecto político-cultural de las denominadas Sociedades Criollas (SC) participantes. Para el desarrollo de la fiesta, los Organizadores convocan a 14 SC a una competencia general en un conjunto de pruebas puntuables por el “gran premio FPG”. En el accionar conjunto de estas SC, acaparando el primer plano de la escena, se constata una política cultural autónoma del proyecto anterior, que tiene como objetivo central la reproducción y en lo posible ampliación de una identidad cultural particular: la cultura ganadera tradicional del campo y de pequeñas localidades de esta zona del país. Esta proyección utiliza básicamente dos dispositivos básicos de reproducción patrimonial implementados para cumplir con su objetivo principal: los denominados “Fogones” y las “pruebas de campo” del Ruedo.

¿Quiere esto decir que cada acción que se realiza en el marco de la FPG deba ser interpretado bajo este “fórceps” analítico? Si y no, sí porque el espacio escenográfico concreto de la FPG durante sus intensos días de realización se constituye en el marco donde ambos proyectos simbólico-políticos intentan convivir, muchas veces acordando y también otras disintiendo sobre lo que debe o no debe hacerse, decirse, representarse.. No, porque sobre el telón de fondo de cada uno de estos proyectos simbólico-políticos actúa la multiplicidad referida más arriba, y la presencia de otros intereses y actores que yuxtaponiéndose y combinándose de maneras a veces insospechadas terminan produciendo hechos culturales sumamente singulares.

Por último la FPG es la *expresión sociocultural de la región,* del centro-norte uruguayo contemporáneo –la metáfora del espejo puede ser válida aquí–, de lo que en parte es y de lo que aspira a ser. Un tema muy amplio que no es el objetivo tratar aquí. Pero en tanto expresión de la región, de la cultura etnográfica de la región, al recorrerla, es constatable la presencia de población afro-uruguaya, o debería decirse ¿afro gaucha? La mayoría de las Sociedades Criollas posee uno o más integrantes “gauchos negros”. O también puede observarse en los gauchos concurrentes individualmente, sin pertenencia a Sociedades Criollas, y también hay población afro-uruguaya no gaucha, concurrente como público general o como trabajador o población urbana de la región a la FPG.

Marco particular de la puesta en escena: ritual dentro del gran ritual

En su condición de espectáculo, que se monta y desmonta como acontecimiento extraordinario, la FPG como un todo, puede ser concebida como un gran acto ritual. Sin embargo, ahora estamos focalizando la atención en los actos específicamente rituales, puesto que fue en el marco de uno de ellos que se produjo la puesta en escena de Ansina.

Como un producto más del programa general de espectáculos a ser consumidos por los concurrentes durante su estadía, los actos rituales específicos que se distinguen

son: el *Acto solemne de Apertura de la Fiesta* (día previo), *Inauguración en Ruedo de Sociedad Criolla "Patria y Tradición"* e *Izamiento de Pabellones en el Altar Criollo* (1º día oficial), el *Desfile Gaucho* y *Homenaje al Prócer José Artigas* (día 3º) y la *Entrega de Premios* (día 4º). De acuerdo a su significación política, los más destacados son el *Desfile Gaucho* y la *Inauguración en el Ruedo* y *Altar Criollo.* Fue en el marco de este último que se produjo la escenificación de Ansina.

A continuación se describirá su estructura clásica, para tenerla presente a la hora de describir los cambios ocurridos durante la escenificación del caso a analizar.

Como se dijo, junto con el Desfile Gaucho, el acto de inauguración oficial del Ruedo, constituye uno de los momentos cruciales del evento para los organizadores y participantes. Su propósito es simbolizar la apertura oficial de cada edición, señalar el momento preciso en que la FPG vuelve a renacer como tal, se pone en ejecución, se echa a andar una vez más, renovando un ciclo que se pretende inmutable al paso del tiempo. Consiste en lo siguiente: los representantes de los poderes públicos locales (intendente, integrantes del gabinete municipal y ediles, comandante del ejército, obispo, miembros de la Comisión Organizadora de la FPG), autoridades nacionales en el caso de haberlas (diputados, senadores o ministros), representantes de delegaciones extranjeras (embajadores y autoridades de sociedades criollas de países vecinos), el Presidente de la FPG, el jurado de los Fogones e invitados especiales, entre otros, más la prensa se ubican en el sector de los palenques sobre un extremo del Ruedo, mientras por el extremo opuesto van ingresando al mismo las distintas delegaciones de jinetes de las Sociedades Criollas tanto locales, como invitadas del país y de los países vecinos. Cada uno de los grupos de jinetes que ingresa al Ruedo porta consigo una serie de banderas que abarcan desde distintivos de los pagos de procedencia, o de la Sociedad Criolla o hasta el de la tropilla, de banderas provinciales o estaduales como es el caso de la riograndense y las banderas nacionales (para el caso uruguayo las tres) de los países del cono sur americano. Tanto las autoridades, desde el sector antedicho, como el público que se ubica en las gradas, recibe y aplaude el paso de los jinetes mientras un locutor va presentándolos uno a uno. La mayor parte del tiempo transcurre en esta acción, hasta que en cierto momento el Ruedo se vuelve un confuso mar de banderías multicolores que se despliegan en el viento. Luego deviene un poco de orden: las delegaciones se ubican más o menos en derredor de las graderías acompañando la forma oval del Ruedo y se solicita silencio, se irradia a través del audio el himno nacional uruguayo el cual no es prácticamente cantado por nadie del público. A continuación el Intendente Municipal en tanto máxima autoridad desarrolla una breve oratoria y acto seguido éste procede a efectuar el "corte del tiento" que consiste en el corte, con un facón, de un cordel de cuero extendido entre palenque y palenque a modo de cinta inaugural. Por último, un jinete procede a realizar una jineteada simbólica denominada "suelta del potro". Inmediatamente vuelven a un primer plano protagónico de la acción el conjunto de la gauchería comenzando a desbandarse lentamente en sus caballos con el mar de banderías multicolores.

El acto simbólico de consagración de este acto inaugural del nuevo-eterno tiempo de activación de la FPG es compartido por los dos actores protagónicos, tanto la Comisión Organizadora en pleno y el Intendente Municipal con su discurso, como las Sociedades Criollas con su impactante presencia a lomo de sus caballos son parte de la escena. A nivel de gramática ritual pura, el "corte del tiento" y la "suelta del potro" son protagonizados por ambos protagonistas. El primero lo realiza el Intendente, el segundo un integrante de las SC, recayendo cada vez en algún destacado jinete.

Pero este acto compartido, co-conducido, tiene un complemento, un apéndice –a partir de 1994– exclusivamente dedicado/protagonizado por uno de los actores: los Organizadores. Se trata de un mini-ritual denominado "*Izamiento de Pabellones en el*

Altar Criollo", que se prolonga como continuidad dentro del ritual particular (*Inauguración en el Ruedo* y *Altar Criollo*) de apertura del gran ritual (la FPG). Esto ocurre en un escenario específico construido exclusivamente para tal fin, lo que no ocurre con el Ruedo que es un espacio de uso múltiple (pruebas de campo, rituales, remate de caballos, entre otros). Se trata del "Altar Criollo" que es descrito así por los Organizadores:

> *"ALTAR CRIOLLO. En un rincón del predio, desde el año 1994, existe un altar, ideado por el Arquitecto Hugo Pereda, inspirado en los tipos de piedra que componen el suelo de nuestro Tacuarembó, estilizando en la base, el horizonte del departamento y en la altura al Cerro Batoví, símbolo central del escudo departamental. Allí se realizan los homenajes perennes e izamiento de pabellones de los países participantes."*

Las autoridades locales e invitados extranjeros se trasladan hacia allí, recorriendo unos 100 metros, no mucho más, para efectuar un pequeño acto cuasi privado cerrando la inauguración oficial del Ruedo. Como su nombre lo indica, consiste precisamente en el izamiento de las tres banderas nacionales uruguayas más las banderas nacionales argentina y brasilera, acción que generalmente la efectúan las máximas autoridades locales y/o invitados extranjeros destacados, mientras un soldado ejecuta un toque de diana.

El significado de este acto parece ser el mismo que lo expresado anteriormente más arriba, escenificándose el recibimiento y amparo que Tacuarembó desde su base, en tanto "baluarte de la tradición", epicentro de la Gauchería, otorga en su territorio a la nación toda o a los "hermanos gauchos" de las naciones vecinas. Pero, este repliegue hacia el "Altar Criollo", y la creación del "Izamiento de Pabellones..." separado como acto exclusivo, parece ser un intento por recuperar el control del sentido por parte de los Organizadores, a partir de lo descrito respecto de lo que sucede mayoritariamente en el Ruedo.

Estas tres distintas instancias rituales destacadas en el análisis: el mini-ritual, ritual particular y gran ritual pueden ser interpretados bajo el enfoque propuesto por Roberto da Matta. Este autor distingue entre fiestas de orden y fiestas de desorden, siendo las primeras aquellas en las cuales "el énfasis es siempre colocado en el orden, la regularidad, la repetición, la marcha ordenada, el cántico cadenciado, en el control del cuerpo (...) Su foco es en las autoridades: de Dios, Patria, Salud (...) De ese modo, si una persona es presidente, gobernador, senador, diputado, secretario, juez o profesor, es exactamente así que debe de aparecer en los ritos de orden. Por la misma lógica y siguiendo el mismo principio de refuerzo y de ampliación, si la persona no tiene cualquier autoridad o posición social y hace parte de aquello que llamamos genéricamente "pueblo", es de este lado que debe de quedar. Entre autoridades y pueblo, en esas ocasiones solemnes y formales, hay una clara división. Sea una cerca, sea un espacio vacío, sea un palanquín o cualquier otra construcción que permita inmediatamente saber quien es quien, pues los ritos de orden no admiten la confusión de papeles o posiciones" En el otro polo de su tipología las fiestas de desorden o de inversión se caracterizan por poseer los atributos contrarios a las primeras.

Bajo esta categorización la FPG como un todo, en su multidimensionalidad, posee rasgos de las dos modalidades de fiestas, tanto de orden como de desorden, tanto un espacio que refuerza las jerarquías establecidas como un lugar donde se subvierten, logrando –al menos momentáneamente– constituirse en espacio de reconocimiento a las expresiones de la subalternidad, de los tradicionalmente excluidos, como la minoría cultural gaucha.

Ello remite nuevamente al tema de la coexistencia no exenta de conflictividad entre los dos proyectos simbólico-políticos más importantes que se despliegan en su montaje. El momento de expresión más exclusivo de las Sociedades Criollas, de lo "gaucho" se encuentra por fuera del control de los actos rituales particulares, en las



ruedas de los Fogones o durante las “actividades de campo” en el Ruedo. Allí brillan con luz propia, adquieren el total protagonismo, las SC y la gauchería toda. Los actos rituales particulares –sin excluir la participación de las SC como se vio– son por el contrario las instancias de mayor protagonismo de los Organizadores, de las autoridades permanentes de Tacuarembó y la región centro-norte del Uruguay. El caso extremo de esto ocurre durante el mini-ritual del “Izamiento de Pabellones…” Es en esa instancia donde la FPG les pertenece exclusivamente.

Interesa tener precisa esta pauta estructural para considerar lo que ocurrió cuando a la misma se le insertó la escenificación que nos ocupa como estudio de caso, pero para ello es necesario primero repasar brevemente los antecedentes de representaciones sobre Ansina en tanto ícono cultural de los afro-uruguayos.

Ansina como ícono cultural

A partir de la segunda mitad del siglo XIX comenzó a configurarse una representación de Ansina en el relato histórico sobre Artigas, vinculado principalmente a su exilio en Paraguay. Hasta finales del siglo XX y en medio de polémicas, este escenario del exilio fue una constante junto con la fantasía sobre la identidad concreta del hombre negro que había acompañado al prócer hasta la muerte. Esto es importante desde el punto de vista de este trabajo ya que Ansina acompaña a Artigas en la representación del Éxodo realizada en la FPG, rompiendo la fidelidad con el relato histórico.

Durante el siglo XIX, circularon variantes de un mismo relato sobre el momento en que Artigas decide exilarse en Paraguay. En este caso se cita la primera obra de largo aliento sobre Artigas, publicada por Isidoro de María en 1860, *Vida del Brigadier General D. José Gervasio* (sic) *Artigas, fundador de la nacionalidad oriental*:

> *Una noche rodeado de sus más leales y constantes compañeros, les revela su última y heroica resolución –pedir al Paraguay un asilo, dando un adiós a la Patria. Ansina, su buen Ansina, es el primero que puesto en pie le responde –**“mi General, yo lo seguiré aunque sea hasta el fin del mundo”***. (32)

Estas palabras “Mi General, yo lo seguiré aunque sea hasta el fin del mundo” serán por muchos años, hasta la publicación de los supuestos poemas de Ansina en 1951, las únicas palabras habladas por el subalterno. Tanto el relato de De María como el de otros autores (el libro de Historia Nacional del HD por ejemplo) que lo describen

acompañando al prócer en su agonía, destacan la fidelidad incondicional de Ansina. Más adelante podremos ver la importancia de este pasaje de la Historia Nacional en la escenificación de Ansina en la FPG.

La figura de Ansina fue apropiada por el Estado-nación y convertida en un ícono cultural hacia 1940. Para Rolena Adorno, los iconos culturales son "imágenes originadas a partir de un caso histórico, y que satisfacen una necesidad primeramente social de definir, explicar, interpretar y proponer los modos ideales de comportamiento en una realidad dada" (906). Dentro del relato de una etnicidad ficticia (Balibar) la parte que le toca a Ansina es la de representar a los afro-uruguayos y proponer un modo de relacionamiento con el blanco como subalterno fiel y silencioso.

Así lo expresa Mario Petillo, Inspector de Instrucción Primaria del Ejército, en su folleto *El último soldado artiguista. Manuel Antonio Ledesma* (1936), en el que relata su investigación sobre la base histórica de un personaje hasta aquel momento borroso. Para Petillo su búsqueda de la identidad de Ansina tenía como principal objetivo repatriar los restos del Paraguay con el fin de fijar la conmemoración del "Día del Soldado". El cuerpo de Manuel Antonio Ledesma, cuestionado por el Instituto Histórico y Geográfico, es apropiado en esta oportunidad para homenajear a los soldados de tropa, por su fidelidad y su respeto al superior. "Ansina" se convirtió en el símbolo de esta relación subalterna, así como el de toda una "raza":

> *La raza de color que habita desde tiempos lejanos en estas regiones rioplatenses, fué, en las luchas del pasado factor preponderante de victoria. Dicha raza contó con el hombre que motiva esta obra, hombre cuyo espíritu se exalta en estas páginas, como un motivo patriótico de homenajear a esa raza, digna por todo concepto de la más alta consideración.* (s/p)

Petillo propone de esta forma una base histórica y un modelo de comportamiento que extiende a toda la comunidad negra.

El monumento a Ansina, inaugurado en setiembre de 1943, instala definitivamente al ícono cultural en el paisaje urbano montevideano con carácteristicas bastante peculiares. La estatua creada por el escultor José Belloni (1862-1965) es descrita en *Estatuas y monumentos de Montevideo* (1976) de la siguiente forma:

> *Figura sedente de Ansina. Viste clásico poncho patrio y botas de potro. Empuña en la diestra, lanza de tacuara. Detrás del basamento, pantalla de granito gris. Grabado, copia del retrato de Artigas en la Ciudadela, de Juan Manuel Blanes. En el extremo superior izquierdo de la pantalla, la leyenda "Manuel A Ledesma – Ansina". En el interior derecho, "Juntos en el exilio. Juntos en la eternidad. Juntos en su patria para gloria de un pueblo agradecido".* (21)

En primer lugar es necesario indicar la presencia de una reproducción del cuadro de Juan Manuel Blanes (1830-1901) "Artigas en la Ciudadela", encargado al pintor por la "Cámara de Senadores" en 1885. La inclusión de una reproducción de este cuadro no sólo puede leerse como referencia a un pasado congelado. La relación Artigas–parado / Ansina–sentado da cuenta del lugar que tiene el asistente en el imaginario de la independencia uruguaya como un subalterno del jefe de los orientales. En ese imaginario, a través de "Ansina", se representa también a toda la "raza negra". La pasividad de "Ansina" es aún más contradictoria considerando el hecho de que empuña una lanza tacuara. El asistente está quieto, bajo la mirada vigilante de su jefe, padre de la patria, parado a sus espaldas. ¿Cuánto de esa relación imaginaria entre el amo y el esclavo, presente en las sociedades esclavistas, hay en esta representación?

El monumento clausura uno de los relatos en torno a "Ansina", que postula el nombre de Manuel Antonio Ledesma como el sujeto detrás del apodo. Pero este relato

está lejos de ser el único, y más lejos aún de estar consensuado. La disputa por la identidad de "Ansina" continúa siendo hoy un desafío para la historiografía sobre Artigas. No es el objetivo de esta investigación definir esa disputa, para la que no existe más documentación que algunos datos aislados y contradictorios –que se citan o no en función de alguna toma de partido–, sino la cuestión de cómo se fue constituyendo "Ansina" en el imaginario nacional.

La estatua a Manuel Antonio Ledesma intenta resolver las tensiones de la nación con "la raza africana" tanto en el pasado como en el presente situando su heroísmo en un pasado remoto y simbolizando a toda "la raza" en esta imagen congelada de fidelidad y obediencia. Éste ha sido, en general, el sentido que la cultura oficial y hegemónica le ha impuesto a "Ansina", pero no es el único. Para la comunidad negra "Ansina" significa, hasta el presente, además de un símbolo congelado en el pasado, un espacio de reivindicaciones y autoafirmación, cuyas significaciones están todavía por estudiarse.

Un año después de la fundación del monumento, Elisa A. Menéndez resumió los términos del debate sobre la identidad de "Ansina" de una manera sorprendente:

> *[...] Ansina es ya un símbolo, y a los símbolos no se les exige documentos de identidad personal [...] No le cambiemos jamás ese nombre, simpático y nuestro, que tanto nos dice de nativismo y tradición.* (253-4)

La caña tacuara, el poncho, las botas de potro de la estatua, y el mate que se sumará a la imagen oficial en el sello a "Ansina" que el Correo emitirá en 1967, son la expresión de esta idea de "nativismo" que Menéndez propone como solución a los conflictos planteados por la aparición de Ledesma. Esta solución, que no contuvo su pulsión por definir la identidad de aquel símbolo "simpático", consideró la posibilidad de que, al margen de la investigación histórica, "Ansina" fuera un símbolo en el imaginario nacional. La identidad del sujeto real de esta institución imaginaria, en pleno siglo XX, ya no tenía importancia.

A la disputa en torno a la identidad de "Ansina" se sumó una nueva disputa, la de su voz y su escritura. Hasta la segunda mitad del siglo XX, la "sombra" del prócer, su fiel asistente, no era más que eso, una sombra. "Ansina" había ayudado a Artigas a trabajar la tierra y le había hecho compañía, mate en mano, hasta su muerte en Paraguay. Las únicas palabras que habría pronunciado habían sido: "Mi general, yo lo seguiré hasta el fin del mundo". Y estas fueron recreadas por diferentes autores. Este era el icono oficial, y el lugar que le correspondía en el imaginario nacional.

Pero en 1951 Daniel Hammerly Dupuy y Victor Hammerly Peverini publican en Buenos Aires dos volúmenes de poesía dedicados a Artigas. Entre cientos de poemas compuestos por los más variados autores, la antología presentaba una "novedad" que pasó inadvertida para los letrados de entonces: se publicaban por primera vez los poemas de "Ansina: el fiel payador de Artigas".

Si bien los supuestos papeles de Ansina se perdieron en Paraguay, la aparición de estos poemas motivó una nueva vuelta de tuerca a la fantasía sobre Ansina, que renació en 1996 con la publicación de *Ansina me llaman, Ansina yo soy* a cargo del "Equipo Interdisciplinario de Rescate de la Memoria de Ansina", compuesto por Danilo Antón, Armando Miraldi, Nelson Caula, Isabel Izquierdo y Gonzalo Abella.

Este último, recoge algunos textos de Ansina, en una antología titulada *Mitos, leyendas y tradiciones de la Banda Oriental* (2001) en la que se trabajan la dimensión mitológica de "Ansina" y su *excepcionalidad* en el contexto de la Banda Oriental. La estrategia del investigador es reubicarlo como "líder religioso y espiritual" (69) realizando una biografía del autor que atraviesa las fronteras nacionales. Según Abella, "Ansina" nace en 1760 en "una estancia de la Banda Oriental [...] y tempranamente se desarrolla su vocación musical y cantora", posteriormente ingresa en forma ilegal a un barco ballenero en Mon-



tevideo, y luego es capturado por piratas y vendido a unas plantaciones azucareras “en la zona de San Pablo”. En Brasil “conoce y participa de los movimientos de resistencia afros inspirados en la memoria de Zumbí y su Kilombo dos Palmares” (71), hasta que es vendido a las “Misiones Orientales”, siguiendo sus amos un procedimiento común para los “esclavos rebeldes”: la reventa. Este hecho se produce en 1795, fecha en que “Ansina” es comprado por Artigas “quien de inmediato le da papeles de libertad” (72).

Entonces “Ansina” comienza su carrera militar pasando por el batallón de Pardos Libertos de Montevideo, y compartiendo las posiciones políticas y estratégicas de Artigas:

> *La Liga Federal es la expansión de esa alianza multicultural que desde 1814 tiene alcance geográfico multiprovincial.* ***Ansina es en ella el consejero para asuntos afros dentro de un proyecto continental****. Otros son los jefes militares que tienen los afroamericanos en armas: Manuel Antonio Ledesma, Encarnación Benítez, el Capitán Videla muerto tempranamente, posiblemente Victoria, Soledad... Aunque parece ser que* ***Ansina era experto en temas vinculados con la elaboración de la pólvora*** *(¿aprendizaje en el mar?)* (72-3. Énfasis nuestro)

Además de cantar los “triunfos de los patriotas”, como señala Abella en el párrafo siguiente, y “testimoniar los avatares tristes, alegres, esperanzadores y amargos de la gesta que va entre 1811 y 1820” (73) “Ansina” es “consejero para asuntos afros” y “experto” en la fabricación de pólvora. Esta contrarepresentación arranca a “Ansina” de su imagen oficial, sentado bajo la mirada vigilante de Artigas. Al mismo tiempo, la nueva imagen continúa estrechamente ligada a la Historia Nacional que rechaza, dado que la retórica de los antepasados, de la excepcionalidad y del origen que caracterizan el relato nacional permanece inalterada, aún cuando la relación con Artigas cambia.

El hecho: Ansina escenificado en el norte ganadero tradicional del fin de siglo

En la 13ª edición de la FPG, en el año 1999, se produjo una innovación en el ritual descrito más arriba, o sea en la *Inauguración en Ruedo de Sociedad Criolla “Patria y Tradición”* e *Izamiento de Pabellones en el Altar Criollo*. El mismo consistió en un cambio en la modalidad en que las SC realizaron su ingreso al Ruedo. En vez de hacerlo como lo hacen siempre, desfilando a caballo portando sus banderas, se realizó una recreación histórica que procuró homenajear al “Exodo”.

Su nombre oficial fue “*Representación de ‘El Exodo del Pueblo Oriental’*[3] *por parte de integrantes de las Sociedades Criollas*”. Así fue que desfilaron por el escena-

3. Hecho histórico, cuando el pueblo sigue al Gral. Artigas y dejan el territorio ante la invasión portuguesa.

rio del Ruedo, ataviados con indumentaria de época, a caballo, en carreta y a pie (mayoritariamente esto último en el caso de las mujeres y niños), otros recreados como indígenas, algunos representando a heridos, la mayoría realizando una marcha cansina, y unos pocos desplegando una actitud más activa, entre las cuales resaltaba Artigas y los blandengues. Además de éste, como figura histórica real se representó al cura Larrañaga y a Ansina, obviamente interpretado por un negro. Esta recreación, emparentada con lo que en el turismo cultural se denomina "espectáculo de luz y sonido", fue el marco concreto entonces donde ocurrió la escenificación de Ansina que nos interesa analizar.

La relación con ese tipo de puesta en escena espectacular viene porque el ingreso de las SC/Exodo ocurrió mientras por los parlantes se irradiaba "A don José" de Ruben Lena, canción que funciona como una especie de himno de la FPG ya que es utilizada en el acto oficial del Desfile Gaucho como cierre del mismo. A su vez, una vez culminada ésta, dos relatores que comentan el desarrollo de los actos rituales, también en este caso procedieron a describir el transcurso de la recreación, intercalando inspirados comentarios de ocasión sobre el hecho puntual de la representación (el Exodo) –"el hecho más glorioso de la historia uruguaya", "no hay ningún gesto similar en la historia de la humanidad salvo lo descrito en la Biblia", sobre Artigas– "Artigas, el mejor de todos nosotros, lejano de allá, cercano de acá, (...) el espíritu definitivamente recuperado"–, de la Patria Gaucha –"acontecimiento que no termina nunca"– y sobre la representación misma dirigiendo la mirada hacia las "actuaciones" más destacadas.

Entre estas resaltó, tanto para los relatores, como para los comentarios posteriores, escuchados en las conversaciones personales como en la que realizaron los medios de comunicación masiva (las radios locales), la "actuación" de Ansina. ¿En qué consistió?

Básicamente en caminar, a pie, apoyado en una especie de bastón en su mano, con una pasividad pasmosa, a tal punto que parecía moverse en cámara lenta y seguir a Artigas cuando la cercanía de éste se lo hacía posible. Así recorrió todo el Ruedo durante el primer momento del ritual, el correspondiente a la *Inauguración en Ruedo*, que como fue dicho más arriba, es la instancia simbólica compartida por Organizadores y SC para demarcar el comienzo oficial de la fiesta.

Pero lo más singular del caso ocurrió con la segunda instancia del ritual, el correspondiente al *Izamiento de Pabellones en el Altar Criollo*. Este, vale recordar, es interpretado como una instancia de resguardo y recuperación de un espacio propio por parte de los Organizadores para reforzar el poder y protagonismo perdido ante las SC en la primera etapa del ritual. Nunca las SC tienen algun tipo de participación en este segundo movimiento, en el mini-ritual restringido. Pero ese año, ante la innovación y el impacto de la representación del Éxodo, se decidió innovar también en este campo, invitando a *algunos* de los actores/personajes históricos destacados en la misma a izar ellos las banderas. El primer convocado fue obviamente Artigas quien izó la bandera nacional uruguaya, y otro de los que consta en el registro fue Larrañaga. Pero lo más llamativo del hecho no está en esto, o sea que algunos miembros de las SC aunque sea caracterizados en otro, transfigurados, hayan accedido al exclusivo sitial que representa el Altar Criollo y sobre todo el contacto con las banderas; sino lo más extraordinario de la ocasión fue el hecho de que Ansina acompañó fielmente a Artigas hasta allí, siendo el *único* personaje de todos los que participaron de la escenificación que participó del mini-ritual de los Organizadores, desde fuera. Se colocó al borde del Altar Criollo, manteniendo en todo momento la actitud de sumisión, con la cabeza gacha, el cuerpo rígido, sosteniéndole el caballo a Artigas. Para todos, la representación había acabado en el Ruedo; para Ansina, siguió actuando su personaje por fuera de ésta, "hasta el fin del mundo" representado.

Estos son los datos que contamos hasta aquí obtenidos a partir de la prensa local,

las anotaciones del trabajo de campo y el importante aporte del registro fotográfico; no obstante no sabemos, lo que podrá relevarse a futuro mediante entrevistas personalizadas, ciertos datos como en quien recayó la decisión de quien interpretar a Ansina, y sobre todo, que actitudes desarrollar durante la escenificación: si fue una decisión individual o hubo ciertas directivas, de parte de la SC que se encargó de dirigir la puesta en escena, de parte de algún integrante de la Comisión Organizadora, o de algún especie de "asesor histórico" tipo aficionado, historiador o semejante. Esto no impide que se realice una interpretación del caso, dada la riqueza indudable del mismo.

Una interpretación: la representación del subalterno negro en el gran ritual gaucho

Lo primero que puede afirmarse respecto de lo escenificado en la 13ª FPG es que el Ansina representado es la representación dominante históricamente: la que lo ubica como ícono cultural del Estado-nación uruguayo. Recordemos que ésta propone un modo de relacionamiento del afro-uruguayo con el blanco como subalterno fiel y silencioso, resaltando su fidelidad y su respeto al superior, emulando la relación amo/esclavo.

Pero por lo que puede constatarse la misma constituyó una versión radical de esta representación dominante. Las actitudes de pasividad, sumisión y subordinación expuestas en la gestualidad con que se le dio "¿vida?" al personaje Ansina alcanzaron extremos que llaman la atención. Es cierto que hubo una pauta general de trasladarse cansinamente, presente en otros actores tales como las mujeres y niños de a pie –no obstante la representación trataba del "Éxodo", es decir de una retirada, de una derrota-, pero así como ocurre esto, también hay indios y gauchos portando lanzas en actitud más combativa (esto puede observarse en las fotografías registradas). Como contrapunto, y yendo más lejos que la estatua de Belloni, en esta ocasión a Ansina ni siquiera le quedó la lanza tacuara en su mano.

Aún cuando nos falten datos para desarrollar las conclusiones del caso, nos interesa plantear algunas problemáticas para tratar de analizar por qué ocurrió esta versión extrema del modelo dominante históricamente, cuando por ejemplo esta viene siendo contestada desde otros lugares (Mundo Afro, Abella).

Uno de los planos donde debe investigarse más es el individual. Del individuo que encarnó al personaje no sabemos por qué desarrolló de la manera descrita su interpretación pero si conocemos algunos datos no menores, como el que su condición social: es un peón de estancia de la zona. Creemos que alguna conexión debe de haber entre las condiciones socioculturales actuales de este individuo, su múltiple condición de subalternidad en tanto peón rural, negro, habitante de una región desplazada del Uruguay como lo es el centro-norte ganadero tradicional y la modalidad de representación con que construyó un personaje histórico con el cual se le identificó a partir de sus rasgos fenotípicos. Tal vez se imaginó al Ansina histórico como es su vida contemporánea. Si la relación entre Artigas/Ansina recuerda la del amo/esclavo, también se superpone aquí las relaciones de subordinación entre patrón/peón de este tipo de relación laboral.

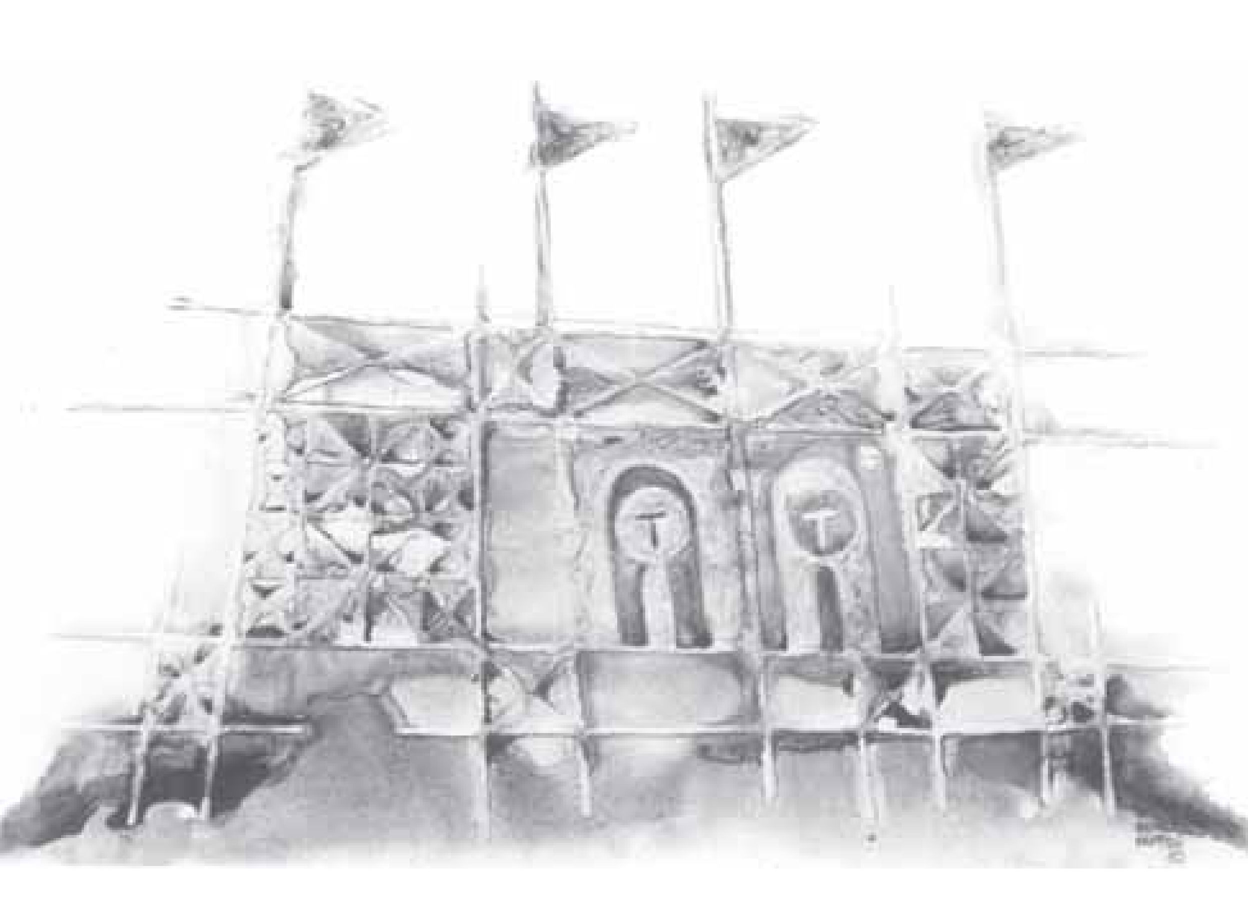
En este mismo plano individual, también debe decirse que la versión extrema del papel de Ansina sumiso puede haber sido llevada a un grado de extremo interpretativo debido a que era esta la oportunidad que tenía este individuo de adquirir por una vez visibilidad pública, ser notorio, atraer la atención del público, ser felicitado por las autoridades, mencionado por los medios de comunicación. Pero esto último trasciende

el plano individual y dice mucho respecto del alcance de la representación dominante, que llega a los lugares e individuos más remotos del país. Si utiliza esta representación y hace una versión extrema de la misma para trascender públicamente es porque le resulta familiar, la conoce, le ha llegado por distintos medios.

Pero más allá del plano individual, centrándonos ahora en los actores colectivos protagónicos de la FPG, interesa ver al Ansina actuado con motivo del Exodo en tanto representante colectivo del lugar del negro en la región centro-norte contemporánea del Uruguay. Volviendo al momento del ritual, y en particular al momento más prototípico de ritual de orden, el mini-ritual, afirmamos antes que en esta edición se tuvo un gesto de inversión (de desorden en el sentido de Da Matta) al incorporar a otros del llano que no son autoridades constituidas, aunque no fue éste un movimiento completo: solo fueron elegidos para izar las banderas quienes caracterizaban a instituciones poderosas: Artigas representando al Estado-nación sustituyendo al Intendente en el lugar de la bandera nacional; el cura Larrañaga sustituye al Obispo de Tacuarembó y Rivera, pero hasta allí llegó. Ansina no fue seleccionado, no fue elegido para izar una bandera por más que todas las voces coincidían en destacar que fue un personaje lucido en su interpretación. Creemos que esto tiene que ver con el lugar asignado al afro-uruguayo en la región centro-norte del Uruguay contemporáneo.

La FPG tiene en el accionar de las Sociedades Criollas, como una de sus preocupaciones centrales revertir la condición subvalorada de lo gaucho, y los Organizadores toman a éste como un símbolo para tratar de revertir la imagen negativa que tiene la región en tanto zona poco propicia para que se asiente la modernidad y el desarrollo, presuntamente presente en otras áreas del país tales como Montevideo, la costa marítima y el litoral. En este doble movimiento, la discursividad reivindicativa frente al imaginario clásico homogeneizante establecido por el Estado-nación uruguayo, ha alojado otro tipo de discursos que tienen por referente a otros culturales excluidos, tales como el indio o la mujer rural. Ello se efectúa generalmente mediante la modalidad de homenaje estableciéndose algún tipo de reconocimiento formal a figuras individuales entendidas como representativas de dicho colectivo. En el caso del indio se homenajeó al bisnieto del cacique Sepé que es tacuaremboense, en el caso de la mujer se nominó al escenario con una figura histórica que luchó en la gesta artiguista. No ha habido hasta ahora nada semejante con el negro, y/o el negro-gaucho. La única vez que fue destacado este otro cultural fue en el caso de la representación de Ansina, como rebote o sombra de otro destaque, el de Artigas y del Exodo en su conjunto. Creemos que ello dice mucho respecto del lugar de esta minoría cultural, en un marco de otredades que está en redefinición en la región y en el conjunto del país todo.

Observando comportamientos ciudadanos



"Rivera era una fiesta I" – 1985
Técnica: Acrílico. 0.90 x 1.20 m.
Primer Premio Salón Nacional de Maldonado.
Propiedad: Museo Municipal de Artes de Maldonado.



Crónica de una urbanización decretada[1]

Leticia Folgar

Montevideo y su región metropolitana constituyen un modelo de alta complejidad, difícil de ser abordado, en tanto la rápida urbanización que se produce en la periferia de la capital no se nos presenta como un proceso único, sino que es tan variado en sus factores explicativos como en sus particularidades.

La expansión metropolitana se encuentra entre las transformaciones territoriales más agudas que afectan a nuestra ciudad como formación urbana.

En los hechos, el desarrollo urbano resultante en el Área Metropolitana de Montevideo registra un fenómeno único en la región: la notable expansión territorial metropolitana -que sin sustento en el crecimiento global de sus pobladores -arroja para los últimos 40 años un promedio del 8% de área de corrimiento y/o expansión de la urbanización del suelo a lo largo de diferentes corredores metropolitanos. (E. Martínez 2001)

Este proceso de metropolización[2] de Montevideo, da lugar a una zona urbana continua que se expande avanzando sobre nuevos sectores territoriales que dan continuidad al paisaje de ciudad.

Siguiendo a E. Martínez 2001 diremos que en el caso de Montevideo y su Área Metropolitana estos fenómenos tienen características particulares:

a) Desde comienzos de los ‘60 la metropolización de Montevideo, adopta una conformación radial en torno a los ejes que conectan Montevideo con el resto del país urbano. En la franja costera, la expansión está vinculada a la generación de vivienda de temporada que posteriormente pasa a ser de carácter permanente.

---

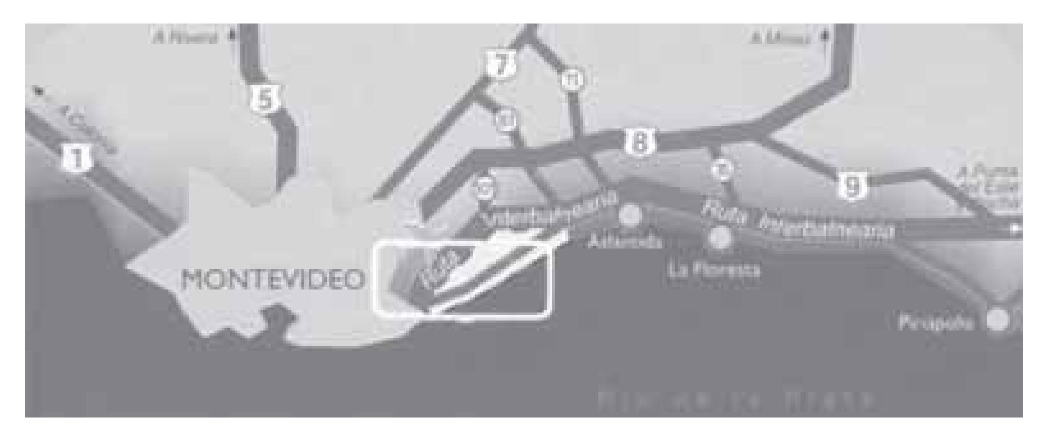
1. El presente artículo son aspectos del Proyecto de Investigación de Maestría: “Construcción de identidad urbana en un proceso de urbanización decretada: Solymar, de balneario a corredor metropolitano” Maestría en Antropología de la Cuenca del Plata (FHUCE) 2002-2004.

2. Se entiende por metropolización el proceso de crecimiento de la ciudad a partir de la expansión del borde urbano.

b) El proceso de desarrollo urbano está sometido a cambios signados por la dinámica social de marginalidad-integración (polarización social a partir de la gradual disminución de la clase media) y por otro lado a la fuerte tendencia de expansión-vaciamiento de las áreas urbanas centrales.
c) Las transformaciones principales en el Área Metropolitana se han dado, fundamentalmente a través de la manera en que la población se distribuye sobre el territorio:

> En 1963 el Área Metropolitana de Montevideo concentraba el 56 % de la población total del país, con una tasa de urbanización situada en el 92%. En 1996 el incremento de población de esta área es sólo del 1%, mientras que la tasa de urbanización se incrementa en un 2,6 %.[3]

En el marco de una distribución territorial desequilibrada, el caso de Ciudad de la Costa presenta particularidades que lo distinguen de otros corredores de crecimiento del área metropolitana.



Plano 1

El crecimiento metropolitano de Montevideo tiene un carácter explosivo en la última década en el corredor interbalneario (ver recuadro). Esto nos permite explicar por qué Ciudad de la Costa, comprendida dentro del mismo, aparece como la ciudad de más rápido crecimiento de América Latina en la última década.

La misma es además según los datos del último censo nacional, que abarca el período 1985-1996, la zona que ha registrado mayor crecimiento en todo el país.[4]

De corredor de crecimiento metropolitano a ciudad

El área de crecimiento que podríamos incluir en los procesos de formación de la ciudad en el borde periférico, constituye un particular caso de metropolización costera a partir de balnearios contiguos a la capital.

La constitución de Ciudad de la Costa como hábitat urbano, aparece pautada por los flujos de población que de diferentes maneras llegaron a lo largo de los últimos años a establecerse en los entonces balnearios, más cercanos a la capital.

---

3. E, Martínez, 2001- Modos de gestión y producción del territorio Metropolitano de Montevideo ITU Facultad de Arquitectura - UDELAR.

4. El porcentaje de variación intercensal en la zona es de 92,6%. (Gargiulo Fernanadez, S. 1999)

Se intentará a continuación dar cuenta en forma sintética de algunos elementos significativos del proceso histórico y social del surgimiento de la misma.

La ley 16 610 del 19 de octubre de 1994 declara ciudad, con el nombre "Ciudad de la Costa" la zona comprendida entre los arroyos Carrasco al oeste y Pando al este, situada en las Secciones Judiciales 19ª y 20ª del Departamento de Canelones.[5]

Es parte de uno de los principales "corredores" en torno a los cuales se ha operado el crecimiento metropolitano[6]. Desde hace 10 años aproximadamente la misma ha protagonizado un fenómeno sin precedentes en nuestro país de desplazamiento poblacional desde el centro urbano de la capital hacia la franja costera que se extiende desde la costa del Río de la Plata hasta la ruta Interbalnearia al norte y desde el limite con Montevideo (Arroyo Carrasco) hasta El Pinar (Arroyo Pando) al este.

Esta zona tradicionalmente ha recibido el nombre de Costa de Oro.



Plano 2

Es ahora una ciudad desde el punto de vista jurídico pero presenta características particulares:

En la misma se implanta una gradual transformación de uso y densificación del parque habitacional inicialmente construido como vivienda de fin de semana y veraneo.

Es significativo además que actualmente Ciudad de la Costa ocupe el segundo lugar en todo el territorio nacional en cuanto al número de viviendas y con 66.402 habitantes, aparece actualmente como la quinta ciudad en cuanto población, según los datos del último censo nacional.

Dentro de Ciudad de la Costa, Solymar es uno de los balnearios más antiguos, se encuentra comprendido dentro de la zona más densamente poblada y es visualizado como el centro comercial de la zona.

En un proceso que parece haberse iniciado a mediados de los ochenta, nuevos pobladores comenzaron a elegirlo como lugar de residencia permanente y, desde la década de los noventa, el proceso de ocupación se irá intensificando mediante el

---

5. El límite al sur es el Río de la Plata, sin embargo en ese entonces no se fijó el límite norte de este centro urbano. Recién el 29 de abril de 1997 la Intendencia Municipal de Canelones define su borde norte aunque no de forma definitiva hasta la fecha esperando que las autoridades legislativas correspondientes se pronuncien al respecto. (Hernández Camacho, S, s/d:265)

6. El corredor Este (E. Martínez 2001) abarca desde la Avda. Bolivia en Montevideo al Arroyo Pando en el Departamento de Canelones. Los procesos de crecimiento y expansión Este de la ciudad se constituyeron en base a extensivos loteos balnearios menguados por el arroyo y la localización de peajes como escollos parciales de una desbordante oleada de urbanizaciones costeras.

loteamiento, las subdivisiones de terrenos y la construcción de nuevas viviendas, con una incidencia importante de la autoconstrucción.

Se trata de una "ciudad" cuya creación intenta formalizar con un decreto, una nueva realidad urbana en la que los flujos de población fueron transformado de manera vertiginosa un área balnearia de residencia temporal, en un área de residencia permanente.

La poca infraestructura física, servicios básicos y transporte de la zona, resultó insuficiente ante la llegada de grandes volúmenes de población dando lugar a la aparición de nuevos problemas urbanos.

La relación con Montevideo está pautada fundamentalmente por el flujo de trabajadores y por la aún relativa escasez de dependencias locales de organismos gubernamentales, bancos y otros servicios que hace que la capital siga siendo referida como "el centro" para muchos de sus pobladores.

La población costeña

Consideraremos a continuación algunos elementos que nos permiten caracterizar en forma primaria a los pobladores de Ciudad de la Costa.

Según el censo de 1996 su población ascendía a 66.402 habitantes[7], acusando un proceso de sostenido crecimiento que lleva a que prácticamente se duplique el número total de habitantes registrado por el censo de 1985[8] (34.483).

Una primera cuestión a despejar es su procedencia; si consideramos el departamento de residencia en los 5 años anteriores nos encontramos según el censo de 1996 que aproximadamente el 30% de la población de Ciudad de la Costa provenía del departamento de Montevideo, mientras que un 63% de la población había residido en los 5 años anteriores en el mismo departamento, es decir en Canelones.

Esto nos habla de un porcentaje considerable de traslados desde Montevideo a Ciudad de la Costa en ese período, pero no nos permite hacer visibles traslados que pudieran haberse dado con anterioridad al período considerado por el Censo (5 años). ¿Qué hubiera pasado si se consideraban los últimos 10 años? (teniendo en cuenta que a partir de otras fuentes el grueso de los traslados a Ciudad de la Costa parece haberse dado a fines de los 80s y comienzos de los 90s.

En cuanto a la composición de esa población puede resultar ilustrativo considerar que dentro de la misma los menores de 12 años constituían un 21%, los jubilados y pensionistas un 10% y que el 50% de población se encontraba económicamente activa.[9]

En cuanto al nivel educativo, el 39% de la población tenía estudios secundarios incompletos, el 19.5% de la misma primaria completa y un 8% había cursado estudios terciarios.

Por otra parte a partir de los datos de este mismo censo sabemos en relación a la tenencia de vivienda, que el 72% de las mismas estaban ocupadas por propietarios, mientras que un 12% estaban ocupadas por inquilinos y sólo el 1% aparecían ocupadas informalmente.

Si consideramos ahora estas mismas variables en el caso de Solymar, nos encontramos con que según el Censo de 1996 presentaba 13.942 habitantes de los cuales el 29% provenían de Montevideo y el 62% provenía de Canelones considerando los 5 años previos a la realización del censo.

---

7. Instituto Nacional de Estadística, VII Censo de Población, III de Hogares y V de Viviendas (22 de mayo de 1996).

8. Instituto Nacional de Estadística, VI Censo de Población, II de Hogares y IV de Viviendas 1985.

9. Instituto Nacional de Estadística, VII Censo de Población, III de Hogares y V de Viviendas (22 de mayo de 1996).

La población económicamente activa constituía aquí también un 50%, predominando los empleados en un 67% y con un 20% de trabajadores por cuenta propia.

En cuanto a la tenencia de vivienda, el 73% de las mismas estaban ocupadas por propietarios, mientras que un 11% estaban ocupadas por inquilinos.

El 82% de las viviendas estaban construidas con materiales pesados y sólo el 4% con materiales livianos, lo cual nos habla de que predominó la ocupación de las antiguas casas de veraneo y la construcción de viviendas de buena calidad.

Siguiendo también las tendencias de toda Ciudad de la Costa, el 64% de la población residente en Solymar tenía cobertura médica privada, mientras que el 15% tenía cobertura del Ministerio de Salud Pública y un 13% manifestaba no tener cobertura de ningún tipo.

En cuanto al nivel educativo, el 40% de la población tenía estudios secundarios incompletos, el 18% de la misma primaria completa y un 4% había cursado estudios terciarios.

Podemos a partir de la consideración de estos primeros indicadores (y sujeto a profundización posterior) caracterizar en términos generales a la población de Ciudad de la Costa y de Solymar como una población de sectores medios que ha debido enfrentar los embates de crisis económicas apelando a diversas estrategias.

Soluciones habitacionales y algo más

La vivienda parece constituirse en un factor central en la comprensión del proceso de conformación y crecimiento de Ciudad de la Costa. Sucesivas crisis económicas desequilibraron económicamente a muchas familias, obligándolas a adoptar medidas de reducción de presupuesto, entre las cuales podemos contar, especialmente en los casos de los sectores medios, aquellas que afectaron las soluciones habitacionales con las que contaban hasta ese momento.

Aquellos que contaban con una residencia en el centro de la ciudad y otra de veraneo, optaron en muchos casos por vender la primera y trasladarse a vivir en la zona costera; otros que no podían hacer frente a los alquileres céntricos, encontraron en Ciudad de la Costa la posibilidad de seguir costeando un alquiler. Por otra parte, para muchas familias jóvenes, Ciudad de la Costa le ofreció la posibilidad de contar con "la casa propia" –fuera por la compra de una propiedad que hasta ese momento había sido destinada a residencia de veraneo en la zona, o bien por la adquisición de un terreno y la construcción de la soñada "casita".

Podemos ordenar una primera aproximación a la población objetivo a partir de una tipología de las soluciones habitacionales mediante las cuales accedieron a residir en Solymar, Ciudad de la Costa:

- Propietarios que reconvirtieron la casa de veraneo de la familia en residencia permanente de la misma o una parte de la misma (en general se trata de la solución habitacional para los más jóvenes)
- Inquilinos
- Quienes compraron antiguas casas de veraneo y las re-acondicionaron como vivienda permanente
- Quienes compraron terrenos en los que se construyeron su residencia permanente. Aquí pueden distinguirse:
  a) aquellos que podían pagar los servicios de empresas de construcción o técnicos calificados
  b) aquellos que recurrieron a la autoconstrucción o a formas combinadas
- Quienes se trasladaron a complejos de vivienda que más recientemente comenzaron a construirse en la zona

- Quienes ocuparon terrenos en forma más o menos irregular mediante la autoconstrucción de viviendas relativamente precarias. Este último es un grupo minoritario en el volumen de población total.

La propia crisis económica hizo que la oferta de vivienda (tanto para venta como alquiler) en esta zona, en la que tradicionalmente predominaban las casas de veraneo, aumentara multiplicando las chances de dar con soluciones habitacionales más accesibles que las que podían encontrarse en Montevideo.

Es así que importantes sectores de población de sectores medios encontraron la posibilidad de contar con una solución habitacional en Ciudad de la Costa.

La misma como fenómeno de "urbanización decretada", parece en principio más vinculada con un uso oportunista del suelo, intereses inmobiliarios privados y estrategias de adaptación a la situación de crisis que con una ideología urbanística, o a procesos de planificación de la expansión urbana orientados a la descentralización.

Entre los pobladores entrevistados hasta el momento en el marco de esta investigación uno de los aspectos más recurrentemente mencionados en relación a su decisión de traslado es el de las condiciones ambientales en las que es posible llevar adelante la cotidianeidad de su vida, señalando especialmente la diferencia con la vida en Montevideo.

"... a nosotros nos encanta la tranquilidad... odio Montevideo, igual que mi marido que a Montevideo no lo puede ni ver..." (Sonia)

"Yo... a mi me gusta el paisaje, el aire, la calidad de vida... acá en Solymar norte... son las ocho y media de la noche y vos no escuchás un auto, no escuchás nada... los grillitos y las ranas nada más... y agarrás la bicicleta y en 10 minutos estás en un centro comercial tenés supermercado, policlínica, Banco... lo que vos quieras... y eso es lo que a mi me gusta." (Ruben)

"... era otra cosa llegar a esta paz, yo venía a mis plantas... a otra cosa al verde... .el silencio! El silencio que hay acá es una cosa... y los pájaros! Los churrinches! Sabés los años que hacía que yo no veía churrinches... desde que era chica! Y en esta época ahora empiezan a llegar las golondrinas y eso es hermoso, una belleza que uno acá puede disfrutar." (Malena)

Si bien es aquí donde inicialmente se centra el discurso, el peso del factor económico emerge a través de referencias en las que puede comenzar a visualizarse cómo el traslado de muchas de estas familias a Ciudad de la Costa en busca de una mejor "calidad de vida" enmascara estrategias de afrontamiento del deterioro económico.

"trabajábamos muchas horas, ni él ni yo teníamos licencia... entonces decidimos que venirse a la zona de acá era como tomarse una licencia permanente así que nos vinimos..." (Malena)

"Para nosotros venirnos era la posibilidad de tener por primera vez algo propio... nunca habíamos pensado en tener un techo propio porque gracias a Dios no habíamos tenido problemas económicos, ... pero empezamos a pensar que nos íbamos a retirar, a vivir de una jubilación... En realidad la idea fue de mi marido, él me hizo ver que los ingresos iban a ser menos y bueno a nosotros nos gusta el interior... y la naturaleza... Entonces en aquel momento él lo vio como algo que ya podíamos tener una casa propia y nos quedaba además una casa para nuestra vejez, para disfrutar, un lugar aireado, descansado... era mucho más viable que viviéramos acá que en Montevideo..." (Nelly)

"La verdad es que empezó a venir gente de Montevideo para acá por problemas económicos... repercutió mucho el problema de los alquileres, en Montevideo no se podía alquilar. Así lo pensamos nosotros también: acá en Montevideo no se puede

vivir, vamos a buscarnos algo afuera... y así fue, se vendió todo y nos vinimos para acá...” (Graciela)

“Me casé y me quedé viviendo en la casa de mis padres ahí en La Unión, después me fui para lo de mis suegros en Paso Carrasco y así el dinero del alquiler lo volcamos para comprar un terreno en Solymar y bueno este terreno estaba precioso, lo compramos y empezamos a edificar de a poquito...” (Susana)

“... acá tenías también otra flexibilidad, era mucho más fácil arreglarte para vivir... clase media para abajo... te ponías de jardinero, te ponías de sanitario, de electricista...” (Rodrigo)

Más allá de las diferencias señaladas, en todos los casos el habituarse a un entorno físico bastante diferente a aquellos de los cuales provenían originalmente los pobladores, es algo compartido.

Es interesante ver cómo las características del entorno, tan positivamente valoradas, inciden en la construcción de relaciones sociales a partir de la existencia de restricciones concretas (grandes distancias, pocos pobladores, falta de lugares de sociabilidad).

“Ciudad de la Costa es aplanada y chata... una vida más social entonces se hace difícil... esta cosa de trasladarte un buen rato para llegar al club... o a cualquier lado es como... que complica un poco la cosa... son kilómetros... es mucha distancia... y no hay una buena locomoción, es complicado, esa es la característica.” (Rodrigo)

“... vos acá tenés terrenos... bueno yo vivo en un terreno de mil metros, con mi casa que está al fondo y nadie ve nada, nadie sabe que existo... tá? pero yo de allá veo... yo veo lo que está pasando.” (Maru)

“Perdí mis amistades de antes... porque la vida social te cambia... y quedás como un cuco, un cuco! Y todos te dicen: Cómo te vas para ese lugar en medio de la nada! (...) terminás perdiendo contacto con lo que es... el cine, el teatro... ¿viste? todas esas cosas... ... . A mí me parece que es mejor que vivir en la locura de Montevideo, yo no voy más a Montevideo. (...) recuperás un montón de cosas que por la televisión perdés, por ejemplo el hecho de jugar con tus hijos, de leerles todas las noches... esas cosas.” (Susana)

García Canclini, N. (1990) plantea cómo las nuevas condiciones de vida en la ciudad exigen “la reinvención de lazos sociales y culturales, reconfigurando esto los espacios e intercambios urbanos.”

Para autores como Castro Seixas, P. (2001) esto hace referencia a un proceso nuevo, la *desurbanización o contraurbanización*, en el que emergen de forma hegemónica la Región Urbana, la Metrópolis y los procesos de metropolización.

Ciudad de la Costa es parte de un sistema social (urbano) cuyo vínculo funcional es lo económico, en tanto la misma se ha convertido en la última década en la receptora de la población activa “expulsada” de Montevideo.

Esta relación ha implicado entre otras cosas la reformulación de espacios y tiempos de las relaciones sociales, pautando nuevas formas de construir identidades urbanas.

En el marco de esta nueva realidad urbana, que reconfigura el mapa de la ciudad, la búsqueda privada de alternativas a la vida urbana entendida como tumulto “estresante”, parece dejar en un segundo plano la vida pública y las formas tradicionales de sociabilidad localmente emplazadas.

En este sentido se entiende que Ciudad de la Costa puede pensarse como locus urbano que expresa la transición de un espacio urbano a un espacio metropolitano, como lugar-modelo que puede aportar a la comprensión de tal transición, como punto de acceso hacia las nuevas estructuras socio-espaciales y de sentido que se ponen en juego.

Sobre si Ciudad de la Costa es una ciudad...

¿Ciudad? de la Costa

Siguiendo la clasificación de CEPAL (1998) Montevideo queda incluida en la categoría de *ciudad grande* (de uno a cuatro millones e importancia nacional); extendiendo su influencia ampliamente en el territorio circundante.

Atendiendo a este mismo sistema de categorías, que responden a cantidad de población y no a funciones jerárquicas, Ciudad de la Costa pertenecería a la categoría de *ciudad intermedia* (de 50 000 a un millón de habitantes).

Sin embargo, nos enfrentamos al problema clasificatorio de que la cantidad no dice nada de la calidad urbana, es decir, entre otras cosas de la oferta de servicios y la habitabilidad.

Como ya dijimos, Ciudad de la Costa constituye una "ciudad" desde el punto de vista jurídico desde el año 1994, sin embargo este status es puesto en tela de juicio de diferentes maneras por sus habitantes:

> *"Este es un territorio que se enfrenta, por el decreto que crea la Ciudad de la Costa, a tener que ser una ciudad cuando son muchas realidades distintas..."* (Hugo)

> *"... para la mayoría de la gente... es usada como Ciudad Dormitorio, esto es totalmente dormitorio y la gente no consume acá... nada! y a qué hora si no están ¿si se van a las 6 de la mañana y llegan de noche a preparar algo dormir y acostarse para salir al otro día? No se puede... es una vorágine..."* (Nelly)

> *"El problema en Ciudad de la Costa es el tamaño, como todo queda lejos y la gente está como más separada... este es un territorio muy grande, acá no tenés estructura de barrio."* (Rodrigo)

> *"Ciudad de la Costa aún permanece como una ciudad dormitorio... lo ves los fines de semana que están todos en la vuelta... en cómo cambia la dinámica... lo que no hay acá es... un sentir propio... un tejido social..."* (Malena)

La vida cotidiana de la población urbana se ha situado tradicionalmente, en coordenadas singulares de espacio-tiempo, es decir, lógicas comunitarias específicas, con sus propios universos simbólicos e identitarios, emergentes de una historia específica y localmente emplazada.

En estas micrológicas radica la diversidad social y cultural de una ciudad.

La segregación espacial es una característica de los centros urbanos que también se expresa en la expansión territorial y que se reproduce en Ciudad de la Costa de diferentes maneras:

El territorio se fragmenta en este escenario, en áreas que progresan, vinculadas a inversiones inmobiliarias –como la construcción de complejos habitacionales, barrios parques o barrios privados–, y áreas excluidas.

La ocupación permanente de residencias de veraneo, la construcción de nuevas viviendas y la auto-construcción de viviendas en asentamientos con diferentes niveles de formalidad dibujan límites que se superponen a un norte y un sur que separan Avenida Giannattasio y la Ruta Interbalnearia como vías de circulación este/oeste.

En principio podríamos decir que se trata de una realidad urbana heterogénea y fragmentada, en la que diversas fronteras inciden en la generación de "microidentidades" que no siempre encuentran el balneario como referencia.

En el caso de Ciudad de la Costa lo balneario parece haber sido urbanizando, en un aparente intento de integración más plena al sistema de ciudades (infraestructura, calidad de vida, oferta educacional), sin embargo sostener el desarrollo de una ciudad depende en última instancia de políticas nacionales y municipales que en este caso han acompañado este proceso de modo muy débil o han estado ausentes.

Esto parece aproximarnos a la idea de que Ciudad de la Costa más que una ciudad es una realidad que reproduce la fragmentación de territorios dentro de una "región urbana".

Referente empírico local de lo urbano, el barrio es un espacio de reconocimiento y constitución de identidades sociales, mediador entre el universo privado y el mundo público de la ciudad; referente para la construcción de un "nosotros", de una socialidad más amplia que la familiar y más densa y estable que la impuesta por la sociedad.

En diálogo con el modelo analítico que propone A. Gravano (2004), se ha considerado como punto de partida a los efectos de comenzar a abordar la referenciación espacial –urbana de las identidades, el concepto de barrio.

Este concepto aparece como la vía privilegiada para acceder a las identidades urbanas en tanto nos permite acceder a los "lugares" en la ciudad, entendidos éstos como espacios con significado, ámbitos de las relaciones primarias, espacios del nosotros.[10]

El barrio materializa según este modelo, lo barrial, entendido como el conjunto de representaciones simbólicas y prácticas asociadas a ciertos territorios en la ciudad (A. Gravano op.cit).

El caso de Ciudad de la Costa nos interroga sobre si lo barrial como parte del imaginario social urbano es posible como producción ideológica más allá de la existencia del barrio tradicionalmente definido como espacio diferenciado dentro de la totalidad urbana.

Ciudad de la Costa plantea el desafío de sondear la presencia de lo barrial, pero no a través del barrio como unidad física, sino como manifestación de "barrialidad" y su vinculación con las formas de sociabilidad localmente emplazadas.

El pasaje de un modelo de ciudad balnearia imperante hasta hace una década a un modelo de ciudad dormitorio enmarcada en el crecimiento metropolitano, comienza a dibujarse como una profunda transformación. La misma supone la reformulación de los espacios y los tiempos de las relaciones sociales en este nuevo escenario urbano donde coexisten la necesidad de pertenencia a la gran ciudad y el arraigo local.

Bibliografía

Acuña, C. y Portillo, A., 1994 - *"Montevideo una aproximación a su conocimiento"*. Publicación del Instituto de Teoría y Urbanismo de la Facultad de Arquitectura. Universidad de la República. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.

Barkirer, M., Calvo, J.J., Prats, G., 1999 - *"Mercosur: evolución de las tendencias demográficas 1950-2025"* Montevideo, MSP.

Borja J. y Castells M., 1995 - *"Local y Global. La gestión de Las ciudades en la era de la información"*. Taurus, Madrid.

Castro Seixas, P., 2001- *Ilhas y Novos "Condomínios" en Oporto: Socio-espacialidades y políticas de la diferencia. Una perspectiva crítica para una ciudad mejor.* Los Desafíos de la Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia Cuarto Congreso Chileno Antropología Campus Juan Gómez Millas de la Universidad de Chile, 19 al 23 de noviembre 2001.

Castells, M., 1974 - *"La cuestión urbana"*. Siglo XXI, México.

1989 - *"La ciudad informacional" Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano regional.* Editorial Alianza, Madrid.

Cecilio, Marta, Couriel, Jack y Spallanzani, Mario, 1999 - *La Gestión Urbana en la Generación de los tejidos residenciales de la periferia de Montevideo.* Universidad de la República Facultad de Arquitectura, Montevideo.

10. Al interior de la ciudad podremos identificar, entonces diferentes ordenamientos espacio-temporales que conservan y excluyen elementos de modo original, estableciendo ritmos y límites a las prácticas cotidianas.Su papel en los procesos de diferenciación y de distinción simbólica transforma estos espacios urbanos en territorios, lugares de producción y reproducción de sentidos.

García Canclini, N., 1990 - *"Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad"*. Grijalbo, México.

1995. *"Consumidores y ciudadanos.Conflictos multiculturales de la globalización"*. Grijalbo, México.

Gravano, A., 1995 - *"Miradas Urbanas Visiones Barriales"*. Ed. Nordan.Comunidad, Montevideo.

2004 - *"Antropología de lo barrial, estudios sobre producción simbólica de la vida urbana"*. Espacio Editorial, Buenos Aires.

Gravano. A y Guber, R., 1991 - *"Barrio sí, Villa también"*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Da Cruz, J., 2001 - *"La urbanización en el Cono Sur: diagnóstico y patrones territoriales"*. Reporte de Avance No. 14, agosto CLAES - Centro Latino Americano de Ecología Social, Montevideo.

Hernández Camacho, Sylvia, s/d - *"Extensión de un área metropolitana a través de la migración interna: el caso de la denominada Ciudad de la Costa de Uruguay entre 1975 y 1996."* En: Velásquez, G y García, M. *Calidad de Vida urbana: Aportes para su Estudio en Latinoamérica,* Centro de Investigaciones Geográficas, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Instituto Nacional de Estadística, *VII Censo de Población, III de Hogares y V de Viviendas,* Todo el país, 22 de mayo de 1996.

Katzman,R., 1999 - *"Segregación residencial y desigualdades sociales en Montevideo"*. Informe CEPAL, Montevideo.

Martín Barbero, J., 1994 - *"De la ciudad mediada a la ciudad virtual. Transformaciones radicales en marcha".*

Martinez**,** E., 2001 - *"Modos de gestión y producción del territorio Metropolitano de Montevideo",* ITU Facultad de Arquitectura - UDELAR.

Silva, A., 1992 - *"Imaginarios urbanos. Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina"*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.

Lombardi, Mario en: 1989 - *"La cuestión urbana uruguaya: una nueva realidad de partida"*, en: "Las ciudades en conflicto, Una perspectiva Latinoamericana", Centro de Investigaciones y Estudios del Uruguay. Ediciones de la Banda Oriental - Montevideo.

Mesquita, Zilá, 1995 - *"Do território à conciência territorial"*, en: Territorios do cotidiano, Z. Mesquita y Rodríguez Brandao, C. (comp.) Editora da Universidade-Editora da UNISC.

Parodi J. L. et al., 1996 - *"Estudio del Área Metropolitana de Montevideo"*. Convenio con MVOTMA

Portillo, Alvaro, 1996 - *"Montevideo La ciudad de la Gente"*. Editorial Nordan, Montevideo.

Revista Propiedades, Suplemento especial dedicado a Ciudad de la Costa, Año XI, Nº 127, febrero 1998.

Romero, Sonnia, 1994 - "*Productores de etiquetas.El barrio y la prensa"*, en Rodriguez Nebot, J. Y Portillo, A. (comp.) "Medios de comunicación y vida cotidiana" Goethe Institut Montevideo. Ediciones Multiplicidades.

1995 - *"Una cartografia de la diferenciacion cultural en la ciudad, el caso de la Identidad 'Cerrense'"* en: Gravano, Ariel (comp.) "Miradas Urbanas Visiones Barriales" Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo.

Rial, J y Klaczko, 1981 - *"Uruguay un país urbano"*. CLACSO, Comisión de Desarrollo Urbano y Regional, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Silva, A., 1992 - *"Imaginarios Urbanos"*. Tercer Mundo, Bogotá.

UDELAR, 2000 - *"Sociedades locales y territorio en el escenario de la globalización"*. Editado por Fac. de Ciencias Sociales.

2000 - "*Desigualdades sociales y segregación en Montevideo"*. Editado por Fac. de Ciencias Sociales.

Veiga, Danilo, 1995 - *"Estructura socioeconómica y desarrollo territorial*", en: "Problemas y Oportunidades del Territorio, Tareas y Desafíos del Ordenamiento Territorial", DINOT/ MVOTMA.



Trueque y Economías Alternativas

Estudio de una feria de trueque de la Costa de Oro[1]

Juan Berhau

Introducción

Durante las dos últimas décadas del siglo XX y los pocos años que van del presente siglo, nuestra sociedad se ha transformado paulatinamente, impulsada por lo que algunos autores han denominado el "nuevo orden económico". En el mismo, la apertura de los mercados nacionales y la globalización de las economías, ambas alentadas por profundos cambios tecnológicos junto a la concentración del capital, fueron provocando la desaparición de la producción de subsistencia de familias y comunidades.

Ante las exigencias planteadas por nuevas condiciones económicas, un sector de la sociedad uruguaya ha desarrollado una serie de actividades tendientes a la creación de alternativas, de una red de trueque[2]. Este sector responsabiliza a los modelos y patrones económicos existentes por la actual crisis económica y propone configurar en los asociados a las redes de trueque una nueva racionalidad (opuesta a la racionalidad de la necesidad y la escasez que caracteriza al modelo capitalista), basada en la llamada "economía de la solidaridad".

Este marco ideológico es común a todas las redes de trueque latinoamericanas y aparece acompañado de valores, disposiciones y visiones del mundo, que están pautadas por los escritos de diferentes investigadores, pensadores y economistas. Su institucionalización supone justificaciones, teorías y diferentes tipos de representaciones y proyectos que se enfrentan a una matriz cultural, en general subordinada a los

1. Franja de la costa balnearia del departamento de Canelones que va desde el arroyo Pando hasta el arroyo Solís Grande. La otra franja balnearia se denomina Ciudad de la Costa y se extiende desde el límite con Montevideo hasta el arroyo Pando.

2. Cuyo funcionamiento se describirá más adelante.

valores del mercado capitalista, hondamente asimilados por nuestra población a través de los diferentes procesos de endoculturación practicados en hogares, escuelas y redes de comunicación social.

De este enfrentamiento entre los valores de la "economía de la solidaridad" con los valores del mercado capitalista, pero más específicamente de las articulaciones entre este nuevo "ethos solidario" con las opiniones y prácticas cotidianas de los asociados a la red de trueque es que surgirá la materia prima básica para el presente trabajo. El mismo pretende realizar un estudio de estas articulaciones en un nodo de la Red Global de Trueque Uruguaya, el nodo "Club Neptunia", situado en el Balneario Neptunia de la Costa de Oro (Departamento de Canelones, Km. 36.[500] de la ruta Interbalnearia).

El nodo[3] "Club Neptunia"

Ubicado a escasas tres cuadras de la playa, el Club Neptunia es la sede en la que, sábado a sábado de 16 a 17 hs., se realizan las actividades de trueque llevadas adelante por los integrantes del nodo de la zona. Con alrededor de 50 asociados, la gran mayoría de ellos mujeres de diferentes edades, esta feria de trueque funciona desde principios de 2003, cuando el Club Neptunia acepta el planteo de los representantes del nodo de utilizar el salón principal de la institución un día a la semana, a cambio de la realización de algunas tareas de mantenimiento al predio.

En lo instrumental, el funcionamiento del local de trueque es semanal y en el mismo se ofrecen artículos y servicios que son tasados por los propios asociados en créditos (moneda social utilizada por la red). El tipo de trueque que llevan a cabo puede ser según lo expresado por los asociados: recíproco o multirrecíproco. El primero se refiere al intercambio directo, "producto por producto", entre dos asociados y es muy poco común. El segundo, el más frecuente, introduce el uso de la "moneda social": crédito. Esta moneda es de exclusiva circulación dentro de la red.

De acuerdo a los valores impulsados por la red, cada asociado debe convertirse en lo que denominan "prosumidor"; un sujeto que produce y consume dentro de la propia red. Estos prosumidores se organizan y toman las decisiones de su propio nodo a través de asambleas y se conectan con el resto de la red de trueque a través de un coordinador elegido por asamblea.

Todo nodo se rige por una serie de principios básicos llevados adelante por la red de trueque. Cada persona que desee ingresar al nodo, debe conocerlos y actuar de acuerdo a ellos. En el caso del nodo Neptunia la tarea de lograr que estos preceptos se conozcan y cumplan está a cargo de la coordinadora. Sin embargo, suele suceder que por falta de dinero para las fotocopias, de tiempo o por simple desinterés, la casi totalidad de las asociadas poseen un reducido conocimiento de tales principios y del marco ideológico que los genera. Hasta la finalización de esta investigación (dic/2003), no se había logrado generar en el nodo un espacio dedicado a la divulgación de estos materiales.

Dentro de las actividades desarrolladas por las asociadas, pueden identificarse una cantidad de estrategias que transitan por los bordes del marco ideológico solidario y cuya finalidad, en muchos casos, se encuentra más cercana a una instrumentalidad de supervivencia que a la prosecución de principios éticos o ideológicos. Luego de un

3. Los asociados se reúnen periódicamente en clubes de trueque a los que denominan nodos. Los nodos son autónomos en lo referente a sus asuntos internos; cada uno tiene sus características y forma de organización, pero no pueden por sí tomar decisiones que afecten a toda la red.

año de trabajo, la etnografía resultante proporciona una gran cantidad de ejemplos que ilustran esta afirmación. A través de entrevistas, tanto grupales como personales y de una observación participante muy particular, ya que muchas de estas personas son vecinas mías, este trabajo ha intentado transitar por el conjunto material, humano y simbólico que configura el fenómeno de trueque en este nodo en particular.

Una de las hipótesis centrales que guiaron esta investigación, es la que propone que la vinculación de los asociados con la actividad económica del nodo responde más a estrategias de supervivencia que a valoraciones y a cuestionamientos éticos como los planteados por la "economía de la solidaridad"[4].

Luego de finalizado el trabajo de campo, se puede afirmar que la mayoría de las personas que se acercan o asocian al nodo lo hacen intentando sumar a su economía hogareña una fuente alternativa de alimentos, ropa, servicios, etc.. La excepción está constituida por la figura de la coordinadora que, si bien también está facultada para realizar las prácticas de trueque (y las realiza), desarrolla actividades de forma honoraria que son propias de su función[5] y que requieren un compromiso ético con los valores que la "economía de la solidaridad" pretende llevar adelante.

Existe un desconocimiento casi absoluto por parte de las asociadas de todo aquello que podríamos llamar el "marco teórico" del trueque. Salvo la lectura de los doce principios, ritual iniciático que muchas veces no se realiza, el resto de los materiales teóricos son ignorados. Tal desconocimiento es muchas veces voluntario y responde a dos factores básicos: a) la brecha comunicacional existente entre los emisores del material y su público potencial; y b) la falta de tiempo para que algún asociado oficie de "intérprete" (posiblemente la coordinadora), y exponga en sus propios términos, las razones éticas que defiende esta línea de pensamiento.

Con respecto a las valoraciones que las propias asociadas realizan sobre esta nueva forma de actividad económica, queda claro que para muchas de ellas representa solo un complemento a las demás actividades económicas que realizan. En la mayoría de los casos, y a pesar de ser una de las pocas fuentes de alimento y ropa que poseen, la visualizan como algo pasajero, una especie de actividad "puente" hasta que surja algo mejor. Cuando se concreta una mejora económica en sus hogares, el nodo ya no es visto como un lugar de "aprovisionamiento", sino más bien como un lugar de encuentro y como una forma muy especial de hacer "shopping".

A esta feria semanal acuden también feriantes y artesanas, para quienes la actividad del nodo se configura simplemente como un espacio alternativo donde colocar mercadería excedente, como otro tipo de mercado con una moneda diferente.

Tanto para el primer caso como para el de las feriantes y artesanas, la actividad del trueque no es suficiente como para atender todas sus necesidades. En primer lugar porque todos los asociados deben moverse también dentro de otras esferas económicas y para ello necesitan dinero oficial. Segundo, y derivado de lo anterior, en el caso de actividades productivas, la compra de insumos no ha sido aún implementada dentro del sistema de trueque, por lo que se debe realizar fuera del mismo, con consecuencias idénticas al primer caso.

Todo esto, ha generado una importante brecha entre las necesidades de consumo y las capacidades productivas del sistema de trueque. La autogestión, tan cara a la "economía de la solidaridad", parece una meta cada vez más lejana. La falta de un sector verdaderamente productivo, tiene como una de sus consecuencias el estancamiento

4. Sobre los que profundizaremos más adelante.

5. Básicamente coordinar las actividades del nodo, moderar en las asambleas y asistir a las reuniones con los demás coordinadores.

que en forma creciente, se viene detectando en la circulación de mercaderías. Poco a poco, el concepto de “prosumidor”, tal como se lo pretende impulsar desde la red, va perdiendo credibilidad.

Aunque estaban en conocimiento del cierre de otros nodos (luego de la explosión inicial fueron muchos los nodos que dejaron de existir debido al anquilosamiento de su flujo de mercaderías) los asociados que fueron interrogados al respecto no se preocupaban mayormente por una posible clausura del nodo al que pertenecían. No se lo pensaba, según los mismos, como parte “esencial” de sus vidas.

Una de las razones fundamentales para la inclusión del trueque dentro de las acciones promovidas por la “economía de la solidaridad” responde a la idea que afirma que en esta actividad existen normas tendientes a cuantificar con criterios alternativos, el valor de los productos; a evitar la acumulación y a incentivar el bien común por sobre el bienestar individual[6].

La realidad es que, luego de recogidos los datos, no es posible afirmar que se hayan encontrado en la actividad del nodo “Club Neptunia” elementos que permitan hablar de regulación social de los precios o que resitúen el carácter de mercancía de los productos como sólo una de las dimensiones del intercambio. Por el contrario, la situación corriente es que la oferta y la demanda fijan los precios, el trabajo es tratado como una mercancía más y que el fin último perseguido es el propio beneficio más que el comunitario. No existen registros en esta investigación que permitan hablar de la existencia de lazos sociales, o por lo menos de una suspensión de la categoría “individuo posesivo”, que habilite una dimensión no estrictamente utilitaria en estas actividades.

En lo que respecta a su moneda social, el “crédito”, la afirmación por parte de los organizadores de su correspondencia “uno a uno”, con el peso no siempre es cierta. Por ejemplo en el rubro de la alimentación, aunque también en algunos artículos nuevos, esta relación llega a ser de dos y hasta de tres a uno. También aquí la esfera del mercado y sus leyes, siguen presentes en las representaciones de las asociadas.

De la misma manera que las representaciones de las asociadas aún no escapan a la lógica de mercado y los principios del trueque constituyen todavía áreas nebulosas dentro su actividad en el nodo, para los vecinos[7] del balneario Neptunia este fenómeno social, luego de varios meses de funcionamiento en el área, sigue siendo una gran interrogante.

Esta parte del balneario vive como ajena esta experiencia llevada a cabo en su principal club. En la mayoría de sus declaraciones, los vecinos utilizaron expresiones del tenor de “esa gente”, “esta pobre gente” o “la gente que se arrima”. A pesar de que algunas vecinas son también asociadas al nodo, en su universo, la mayoría de los vecinos prefiere pensar que estas actividades son llevadas adelante por gente perteneciente al lado “norte” del balneario[8].

Excepto muy pocas excepciones, el grueso de estos vecinos ve como algo positivo que la feria se realice. Aunque no poseen el menor conocimiento de los principios solidarios que corren por detrás de esta forma de intercambio, sí tienen claro la situación económica por la que pasan muchas de las asociadas. Debido a ello, muchos de

---

6. Lo que en otras palabras se podría denominar como “regulación social de los precios”, antítesis del “mercado autorregulado capitalista”

7. De acuerdo al concepto de “vecino” utilizado por Ulf Hannerz (Hannerz, 1986): “vecinos son todas aquellas personas con cierto vínculo con la zona, ... conscientes de la presencia recurrente unos de otros en el espacio circundante más o menos público y, en consecuencia, de la relación especial que tienen con él”.

8. En clara alusión a la parte norte del balneario, separada de la sur por la ruta Interbalnearia. Mucho más alejados de la playa y con un nivel general de ingresos mucho menor, los habitantes de esta zona no son considerados “vecinos” por los habitantes de la “zona sur”.

ellos valoran positivamente que “su” club, permita que “estas personas”, tengan un lugar donde realizar su feria.

Salvo por estas cuestiones, la actividad del nodo pasa bastante inadvertida para los vecinos del balneario. Este pobre grado de inserción dentro del grueso de las actividades vecinales, se ve afectado además por el hecho de que, sábado a sábado, el movimiento de asociadas al nodo, en lugar de crecer, comienza a retraerse.

La Economía de la Solidaridad

El marco teórico llamado “Economía de la solidaridad”, es una corriente teórica que en América Latina promueve fundamentalmente el rescate de formas concretas de operar y hacer economía sobre la base de factores, relaciones económicas y valores alternativos y solidarios, intentando a la vez una reconceptualización de la economía, a los efectos de comprender mejor y analizar con un herramental teórico diferente al utilizado por la economía clásica, aquellas experiencias reales que se comportan conforme a modelos alternativos de hacer economía (Guerra, 2002 a). Esta corriente ha sido fundamentalmente teorizada por el sociólogo chileno Luis Razeto, que sostiene que la economía de la solidaridad surge como un modo de producción y distribución alternativo a los modos capitalista y estatista, rescatando el concepto de unión entre la posesión y uso de los medios de producción y distribución y de la sociabilización de los mismos (Razeto, 1988).

En el plano de la producción, el elemento sustancial definitorio de esta racionalidad económica, está dado por la presencia de la categoría organizadora que han denominado “factor C”. Este factor de la producción tiene expresiones variadas que se manifestarían en la colaboración en el trabajo, en el uso compartido de conocimientos e informaciones, en la adopción colectiva de decisiones, en una mejor integración funcional de los distintos componentes de la empresa, en la satisfacción de necesidades de convivencia y participación; y en el desarrollo personal de los sujetos involucrados en las empresas (Razeto, 1988).

En la esfera de la distribución, la “economía de la solidaridad” ve como distintivo y definitorio que los recursos productivos y los bienes y servicios obtenidos fluyan, se asignen y distribuyan, no solamente por medio de las relaciones de intercambio valoradas monetariamente, sino también mediante otras relaciones económicas (donaciones, reciprocidad, comensalidad, cooperación), que permitan una mayor integración social.

Al hablar de sectores productivos, la “economía de la solidaridad” hace una diferencia entre el sector estatal de la economía al que llaman “sector regulado”, el sector propiamente capitalista, llamado “sector de intercambios” y un último sector al que llaman justamente “tercer sector” o “sector solidario”.

El Sector Solidario sería aquel integrado por las unidades económicas basadas en categorías como Trabajo o Comunidad, que se organizan interna y/o externamente de acuerdo a relaciones de cooperación, comensalidad, donaciones y reciprocidad, produciendo con criterios ecológicos y acumulando conforme los patrones de consumo descritos anteriormente.

Dentro de este esquema, la “economía de la solidaridad” ubica a las actividades de las Redes de Trueque dentro del denominado “Sector Solidario”. Las razones esgrimidas obedecen al hecho de que para este marco teórico, se está en presencia de un modelo que ha ideado normas y principios regulatorios que pretenden fomentar la solidaridad y ayuda mutua, y que dispone de una unidad de cuenta y de cambio para aceitar múltiples transferencias. Entre las normas más destacadas se encuentran, como ya hemos mencionado, las tendientes a cuantificar con criterios alternativos el valor de

los productos; a evitar la acumulación; a incentivar el bien común por sobre el bienestar individual; etc. (Guerra, 2002 a).

El caso de la Red de Trueque Multirecíproco nacida en Argentina y extendida luego a Uruguay, configura para estos autores, el modelo ideal de equilibrio entre las acciones destinadas a promover la solidaridad y ayuda mutua, con las tendientes a realizar estas "múltiples transferencias".

La "economía de la solidaridad", Karl Polanyi y el nodo "Club Neptunia"

Karl Polanyi, autor de muchos de los textos manejados en Antropología Económica, es también uno de los principales autores citados por la "economía de la solidaridad". Sus escritos son fundamentales para esta corriente de pensamiento y es basándose en ellos que la misma llega a muchas de sus construcciones teóricas. Los impulsores de esta "nueva economía" para demostrar que el mercado capitalista, con su lógica y funcionamiento, es apenas un mojón más en la larga lista de criterios que tenemos los seres humanos para ordenar nuestras economías utilizan investigaciones antropológicas[9] que prueban la existencia, en otros tiempos y sociedades, de relaciones económicas diferentes a las actuales.

Según Pablo Guerra, uno de los representantes uruguayos de este marco ideológico, el aporte de la "economía de la solidaridad" es señalar que diversas lógicas de intercambio como la reciprocidad y la redistribución, se encuentran presentes también en nuestro mercado y que esta existencia amerita una mayor reflexión desde las ciencias sociales para la interpretación de las acciones económicas de los individuos de nuestra sociedad (Guerra, 2002 b).

Muchas de las reflexiones de la "economía de la solidaridad", tienen como eje la esfera de la producción y la introducción en la misma del llamado "factor C". Las características de este factor coincidirían, según los pensadores de esta corriente, con estos ejemplos antropológicos ya mencionados, donde se encuentran elementos como la colaboración, toma colectiva de decisiones, autogestión y escasa conflictividad entre otras, características todas ellas integrantes del "factor C".

Específicamente hablando de la actividad de trueque, el propio Guerra afirma que la misma puede ser definida como la que busca "... por medio del intercambio de bienes y servicios subsumidos a determinadas normas y valores, satisfacer una pluralidad de necesidades, esto es, no solo necesidades materiales, sino también de participación, de gestión con otros, etc. ...adquiere importancia en este sentido, el análisis e interpretación de las reglas y normas que ofician de "filosofía" del proyecto". (Guerra, 2002 a, p. 43)

Esta "filosofía" aparece ante el lector del texto de Guerra, como la resultante de un proyecto "solidario" que emerge a partir de los valores de corrientes religiosas, cooperativistas y ecológicas, ubicando a Polanyi y a los demás ejemplos antropológicos, como legitimadores históricos y como material aglutinante de todo este conjunto de significaciones.

Por ello, con los datos etnográficos a la vista y a modo de ejercicio "desestructurante" de la lectura de los diferentes textos que ofrece la "economía de la solidaridad", se ha incluido en este trabajo una tabla comparativa en la que se contrastan las conceptualizaciones teóricas de esta visión económica, la legitimación histórico-antropológica brindada por la misma y los datos recogidos al respecto durante el trabajo de campo realizado en el nodo "Club Neptunia".

---

9. Se apoyan en Polanyi y en ejemplos puntuales que aparecen en otros trabajos antropológicos.

Es de orden establecer que los "ejemplos legitimadores" que integran dicha tabla, pertenecen todos a Karl Polanyi y fueron extraídos íntegramente del texto "Socioeconomía de la Solidaridad", de Pablo Guerra (Guerra, 2002 b), quedando de parte de la autoría de esta investigación el enlace con los conceptos "económico-solidarios" y con los datos etnográficos.

Economía solidaria	Valores defendidos: autogestión y desinterés económico.
Ejemplo "legitimador"	En las comunidades tribales, el interés económico de los individuos es raramente predominante, pues la comunidad protege a todos sus miembros con el alimento suficiente.
Nodo "Club Neptunia"	En lo referente a la autogestión, el sistema de trueque no alcanza a satisfacer todas las necesidades de un hogar, en especial en lo relativo al suministro de dinero, básico para poder moverse en las demás esferas de la economía.Con respecto al desinterés económico, los asociados que utilizan al nodo para "descartar mercadería" o para acumular créditos son un claro ejemplo de lo contrario.
Economía solidaria	Valores defendidos: comunidad y respeto a la ética y las normas.
Ejemplo "legitimador"	El mantenimiento de los lazos sociales pasa a ser fundamental, ya que si el individuo viola el código de honor o de generosidad aceptado, provocará su destierro y separación de la comunidad. Esto es un elemento que pesa para que el sujeto no piense en términos individualistas.
Nodo "Club Neptunia"	En el nodo "Club Neptunia", los lazos sociales sólo existen durante la realización de la actividad de trueque. Además, lo que podría equipararse a un "código de honor", o sea las normas de funcionamiento del sistema, son justamente las que una y otra vez son llevadas al "límite" por las asociadas. Esto, más allá de merecer separación o "destierro" por parte del grupo, no está visto como una actitud negativa sino más bien como una especie de estrategia de sobrevivencia.
Economía solidaria	Valores defendidos: defensa y enaltecimiento del trabajo comunitario.
Ejemplo "legitimador"	Al efectuarse las actividades comunales como la obtención de alimentos de la pesca común, o la participación en el botín de alguna expedición tribal, el premio otorgado a la generosidad del individuo hacia la comunidad es tan grande en términos sociales (prestigio), que no es razonable otro tipo de motivaciones.
Nodo "Club Neptunia"	La única actividad pasible de obtener como premio el "prestigio", sería la de la coordinación. Si bien es cierto que la actual coordinadora es muy apreciada, es evidente que el prestigio relativo a este cargo no actúa como incentivo para ocuparlo, ya que la casi totalidad de las asociadas declararon no estar afín con desempeñar esas actividades.
Economía solidaria	Valores defendidos: regulación social de los precios (antítesis del mercado autorregulado capitalista)
Ejemplo "legitimador"	Originalmente el comercio no necesitó del mercado… El comercio, además no surge dentro de una comunidad, éste es un fenómeno externo, dirigido hacia tribus extranjeras. En el caso del trueque y de los intercambios, éstos, incluso bajo el sistema mercantilista, prosperaban bajo una administración centralizada que promovía la autarquía en el ámbito familiar y nacional. Esto significa para Polanyi que mercado y regulación crecieron juntos, y que el mercado autorregulado no estaba en esa lógica.

Nodo “Club Neptunia”	Sin embargo la regulación social de los precios dentro de las ferias de trueque de la Red es un hecho difícil de constatar. En rubros como la alimentación, la diferencia de precios entre nodos es visible y responde más a cuestiones como la oferta y la demanda que a una regulación central. Lo mismo sucede con el pago de los “servicios personales”.
Economía solidaria	Valores defendidos: los mismos que se detallan en el “ejemplo legitimador”
Ejemplo “legitimador”	Algunas características comunes a las sociedades pre-industriales son: ausencia de motivación de ganancia; ausencia del principio de trabajar por una remuneración; ausencia del principio del menor esfuerzo: ausencia de instituciones separadas y distintas basadas en motivaciones económicas.
Nodo “Club Neptunia”	Si bien es cierto que en el sistema de trueque es realmente difícil intercambiar mercadería en busca de una “ganancia”, también lo es que muchos de sus asociados acumulan créditos que luego utilizarán para la adquisición de otras mercaderías a precios realmente convenientes. En cuanto a la cuestión de la ausencia del trabajo remunerado, si bien no se trabaja por un pago en dinero, existe en la realidad un pago en créditos. Lo que no existe, sin lugar a dudas, es un trabajo sin salario volcado hacia la comunidad, como parece sugerir el párrafo anterior (salvo el de la coordinación). Por último, tanto la asistencia a la feria sólo en caso de necesidad como el intento de hacer trabajar a los hijos, parecen obedecer a la lógica del principio de menor esfuerzo más que a un desinterés por lo económico.

Con los ejemplos anteriores no se pretende agotar el total de las posibilidades de contrastación entre las conceptualizaciones de la “economía de la solidaridad” realizadas a partir de la obra de Polanyi y las actitudes y actividades observadas durante la investigación. Simplemente, ya que más arriba se habían reseñado algunas de las principales características del tipo de economía propuesto por Razeto y sus seguidores, se deseaba tomar como ejemplo a alguno de los autores utilizados por esta visión y observar el uso hecho del mismo y su articulación con las actividades del nodo.

A modo de final

Por las afirmaciones de las asociadas al nodo “Club Neptunia”, que visitan varios nodos diferentes a la semana, la situación de estancamiento y deserción es general. La rotatividad y la deserción de los asociados atentan directamente a este sistema colectivo de significación que pretende ser la red de trueque. Según Cohen, la condición para el crecimiento de nuevas formas culturales es “la interacción eficaz de los individuos enfrentados a la necesidad de adaptarse a las circunstancias” (Cohen en: Hannerz, 1886: 317). En el nodo “Club Neptunia” la interacción de los individuos tanto como la adaptación a las circunstancias encuentran graves problemas de funcionamiento.

Por su lado en Argentina, cuna de este fenómeno, hace ya tiempo que la actividad de trueque viene sufriendo una merma considerable[10]. Parecería ser que la nueva visión económica propuesta por la “economía de la solidaridad”, no ha podido superar por lo menos dos de los grandes problemas a los que se enfrenta, a saber: a) cómo

10. Según datos publicados por el diario argentino “La Nación” (27/07/2003), de alrededor de 6000 clubes en el año 2001, sólo quedaban unos mil a la fecha de la publicación.

producir solidariamente, inmerso en una economía capitalista, y b) cómo erradicar los valores de la economía de mercado de las conductas de sus asociados.

Estas son dos posibles direcciones por las que pueden pasar los caminos de cambio que conduzcan a que este fenómeno pueda reactivarse, fortaleciendo sus sectores productivos y generando "masa crítica" ; o por el contrario, continúe profundizando sus problemáticas hasta que su funcionamiento se vuelva insostenible.

Bibliografía

ADLER DE LOMMITZ, L., (1987), "Cómo sobreviven los marginados", Siglo XXI, México.

APPADURAY, Arjun, (comp.), (1991), "La vida social de las cosas" , Grijalbo, México.

BERGER, Peter L. y LUCKMAN, Thomas, (1968), "La construcción social de la realidad", Amorrortu Editores, Bs. As.

CORAGGIO,José Luis, (2002), "Hacia un proyecto de Economía Social centrada en el trabajo: contribuciones de la Antropología Económica", Ponencia accesada en: http://pekeafr.free/?p=11&c=3-3-JL-CORAGGIOesp.html, el 11 de junio de 2003

COVAS, Horacio et. al., (1999), "Reinventando el mercado", Red Global de Trueque, Bs. As.

DE SOUZA, Héctor et. al., (1981), "Capital transnacional, estado y clases sociales en América Latina", UNAM/Ediciones de Cultura Popular, México D.F.

FIRTH, Raymond, (1967), "Themes in economic anthropology: a general comment", Ed. Tavistock Publications, Londres.

GEERTZ, Clifford, (1987), "La interpretación de las culturas", Gedisa Editorial, México.

GODELIER, Maurice, (1980), "Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas", Siglo XXI, Madrid.

(1984), "La producción de los grandes hombres", Ed. Labor, Madrid.

GOFFMAN, Erving, (1971), "La presentación de la persona en la vida cotidiana", Amorrortu Editores, Bs. As.

GUERRA, Pablo, (2002), "Socioeconomía de la solidaridad", Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.

HANNERZ, Ulf, (1986), "Exploración de la ciudad", Fondo de Cultura Económica, México

HARRIS, Marvin, (1987), "El Materialismo cultural", Alianza Editorial, Madrid.

LLOBERA, Josep, (1981), "Antropología Económica", Ed. Anagrama, Barcelona.

MALINOWSKI, B., (1972), "Los argonautas del Pacífico Occidental", Ed. Península, Madrid.

MANDEL, E., (1986),"Las ondas largas del desarrollo capitalista", Siglo XX, Madrid.

MAUSS, Marcel, (1979), "Sociología y Antropología", Tecnos, Madrid.

PALAZUELOS, E. et. al., (1990), "Dinámica capitalista y crisis actual", Akal Universitaria, Madrid.

PRIMAVERA, Heloísa, (2002), "Aportes a la identificación de buenas y malas prácticas dentro de las redes de trueque", Artículo accesado en: http://www.gobant.gov.co/viva/7_mesas_perma_trab/COMISIONES/RED%20DE%20EMPRESARIOS/economia %20solidaria/trueque_identificacion%20de%20buenas%20y%20malas%20practicas.doc, el 4 de junio de 2003.

POLANYI, Karl et. al., (1978), "Comercio y mercado en los imperios antiguos", Edit. Labor, Barcelona.

RAZETO, L., (1988), "Economía de Solidaridad y Mercado Democrático", PET, Santiago de Chile.

SAHLINS, Marshall, (1972), "Las sociedades tribales", Ed. Labor, Barcelona.

(1977), "Economía de la edad de piedra", Ed. Akal, Madrid.

TRINCHERO, Hugo, (1998), "Antropología económica. Ficciones y producciones del hombre económico", Eudeba, Bs. As..



Locales y visitantes en Colonia del Sacramento: un estudio de caso

Gabriela Campodónico

Resumen

El trabajo constituye un avance de la investigación de tesis que actualmente desarrollo en el marco de la Maestría en Antropología de la Cuenca del Plata. Su objetivo central es el estudio de las relaciones entre la población de la ciudad de Colonia del Sacramento, (Departamento de Colonia, Uruguay) como comunidad anfitriona, y los turistas de diversas procedencias que recibe dicha ciudad.

Me centraré en la imagen y representaciones que de los turistas construyen aquellos directamente involucrados en el trabajo con ellos, más específicamente, los operadores y agentes turísticos situados en el Barrio Histórico de la ciudad de Colonia.

Si bien el foco de la investigación está puesto en la mirada y las concepciones de los locales sobre los turistas, también se abordará la mirada de los turistas sobre los locales, como contraparte imprescindible para dar cuenta de las diversas formas de relacionamiento y de la generación de identidades y estereotipos creados por este tipo de interacción social.

Algunas consideraciones teórico-metodológicas

La importancia de la actividad turística desde el punto de vista cuantitativo y su constante aumento, puede verse reflejada en las cifras sobre el movimiento turístico en todo el mundo: en 1983, la actividad turística significó el desplazamiento de 250 millones de personas. En 1993, esa cifra alcanzó los 500 millones de personas. Para el año 2001, la Organización Mundial del Turismo ubica esa cifra en más de 692 millones de personas, mostrando el constante incremento de la actividad. Estos números

ubican al turismo como la forma más importante que toman los desplazamientos humanos, superando ampliamente a los movimientos migratorios. (Santana, 1997:16)

Contrastando con esta realidad, el turismo, como objeto de interés para las ciencias sociales tiene una aparición relativamente reciente. Si atendemos a las reseñas de elaboración teórica sobre el tema, estas no se remontan más allá de los años 60.

Varios autores (Crick, 1989, Burns, 1999) señalan que esta aparición reciente podría deberse a no ser visualizado como un tema "serio" (ya sea por constituir una actividad dedicada al ocio y al placer, ya sea por la naturaleza "excepcional" del fenómeno). Si el tema no es serio, entonces es frívolo, y siguiendo esta línea de razonamiento, quienes se dedican a él también lo serán. Estas afirmaciones, válidas para las ciencias sociales en general, no exceptúan a nuestra disciplina, en donde los viajes han tenido una importancia central, ya que en los orígenes, ir hacia el Otro era literalmente emprender un largo viaje hacia él. Sin embargo, viajar parece generar, también entre los antropólogos, ambivalencia o representaciones contradictorias. Lévi-Strauss abre "Tristes trópicos" declarando que odia los viajes y a los viajeros. (Cuando, a continuación, sigue, entre otras cosas, un libro de viajes). (Lévi-Strauss en Crick, 307:89).

Si estas son las representaciones sobre el viaje, aquellas sobre el turismo y los turistas parecen ser aún más hostiles. McCannell sostiene que: "El término turista es crecientemente usado para alguien que parece contento con sus experiencias obviamente inauténticas". (McCannell en Crick, 307:89)

En The Image, Boorstin establece una diferencia entre "viajar" (con su conexión etimológica a trabajar, en inglés) y el turismo, que sería la apoteosis de lo falso, el lugar en el que impera la pasividad y la no actividad. (Boorstin en Crick, 308:89)

Del mismo modo, también habría muchos turistas que no desean ser considerados tales.

Otro elemento que parecería haber dejado al turismo al margen de los estudios académicos, es la visión del mismo como comercio o industria. Este último término, "industria" ha sido ampliamente utilizado, pero es hoy descartado por la mayoría de los científicos sociales que estudian al turismo.

Según Barretto, "las ciencias sociales no toman al turismo como objeto válido, entre otras cosas porque (...) el crecimiento del turismo se ha dado según las reglas del mercado y no con una participación de las comunidades afectadas (ora positiva ora negativamente) y por la falta de un aporte de investigación socio-antropológica". (Barretto, 2004:5)

Las opiniones sobre la pertinencia del turismo como objeto de investigación válido están ligadas a una percepción determinada del fenómeno – turismo, es decir que de algún modo se suman a los estereotipos negativos sobre el turismo y los turistas.

Otro tipo de abordaje supone que no todo tiene que ser necesariamente devastación y aplanadora globalizante sobre las comunidades locales, ni que los turistas son todos, en términos de Urbain, "idiotas que viajan", sino que de hecho hay un amplio abanico y posiciones diversas tanto en las comunidades receptoras como entre los propios turistas, que han sido ya descriptos como de varios tipos.

Esta rápida reseña ya nos dice que aquí hay un campo fértil para la investigación antropológica: la construcción de identidades y representaciones fuertes sobre la actividad turística y los turistas aparecen como un elemento siempre emergente a ser indagado. Considerados in extenso, los temas vinculados al turismo y los turistas, vistos desde el ángulo de las ciencias antropológicas, contienen elementos básicos que han caracterizado a la reflexión antropológica desde el surgimiento de la disciplina: el encuentro con un otro diferenciado (diversamente construido a través del tiempo), los efectos que ese encuentro produce sobre ambas partes, las imágenes sobre lo extraño y lo exótico, y, por fin, el viaje, y el viaje como viaje hacia el Otro. Esta enumeración, ya de por sí, debería constituirlo en un tema atractivo de investigación, pero en la práctica

no es eso lo que ha ocurrido. Tal como lo mencionáramos, y como lo señalan numerosos autores, el turismo y los turistas no han sido visualizados como un tema importante, antes bien, se los considera frívolos e intrascendentes.

Si damos una lectura metodológica a esta cuestión, y si la experiencia antropológica se orienta a des-exotizar lo exótico, a alcanzar su explicación en los términos de la cultura de que se trate, el turismo, como actividad, (al menos a priori) pretendería lo contrario: perseguiría el exotismo, la novedad, como forma de realizarse. Tal vez allí residan muchas de las resistencias ya descritas a ocuparse del tema.

En términos de Bartolomé: "Y precisamente, la tarea antropológica es la experiencia antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los otros, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más podrán ser ajenas. Ello no supone renunciar a la fascinación de lo diverso, al placer de la diferencia, sino ubicarlo en un sitio más próximo a la vida diaria, *no reservarlo para las vacaciones*." (El subrayado es mío) (Bartolomé, 12:2000)

Así, al plantearnos esta investigación parecen superponerse varias capas sobre el tema de lo nativo y la distancia: seremos parcialmente nativos (en cuanto a abordar a los operadores y agentes turísticos), y el Otro nos será parcialmente exótico (en tanto nativo de otros orígenes). Es decir, nuestra unidad de análisis, en términos de Guber (1991:101) se encuentra en un punto intermedio entre lo nativo y lo exótico. Según Ginsburg (1998:248), "cuando el "otro" es actor de un conflicto en el seno de nuestra propia sociedad, ¿qué puede significar la adopción de un "punto de vista nativo", no solamente en el curso de la investigación (...)?"

Si bien el "otro-turista" no protagoniza, en general, un enfrentamiento directo o belicoso con su contraparte local, la conceptualización de su lugar y su papel sí son claramente conflictivas y se instalan, por lo menos, en el terreno de la ambigüedad.

Llegué a Colonia del Sacramento en el año 2002, y desde entonces me he planteado muchas preguntas respecto a los anfitriones, a los visitantes y a sus relaciones:

¿Cómo representan su experiencia con los turistas aquellos que trabajan directamente con ellos? ¿Inciden esas representaciones en el relacionamiento con los turistas y en sus concepciones acerca de cómo debe ser el trato hacia ellos?

Para empezar a responder a estas preguntas, presentaré algunos rasgos descriptivos del Departamento de Colonia.

Colonia del Sacramento: destino turístico e identidad local

Colonia del Sacramento, capital del Departamento de Colonia, se encuentra situada en el litoral oeste del país, a 178 kilómetros de la capital, Montevideo. La ciudad cuenta con poco más de 20.000 habitantes, distribuidos en 6.106 km^2.

Fundada en 1680 por el portugués Manuel de Lobo, fue objeto de largas disputas entre los colonizadores españoles y portugueses. El Barrio Histórico de la ciudad es testimonio de esta historia, y en él se mezclan estilos arquitectónicos de ambas procedencias. En 1995, Colonia fue declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad.

Varias décadas atrás, y a ritmo sostenido y creciente, la ciudad, sus playas y alrededores se han convertido en atractores de un turismo proveniente de diversos países (que también se diversifica paulatinamente), pero que en su mayoría tiene su origen en la Argentina, y más específicamente, en la ciudad de Buenos Aires, de quien está separada apenas por 50 kilómetros, lo que representa una hora de viaje fluvial.

Colonia, como destino turístico, ocupa el cuarto lugar en nuestro país, después de Montevideo, Punta del Este, y el litoral termal.

Sonnia Romero (2001), caracteriza la situación de Colonia como una "situación de frontera" entre nuestro país y la República Argentina.

> *"En efecto, tanto en aspectos estructurales (económicos, laborales) como en el plano microsocial e informal de la vida cotidiana, los habitantes de Colonia deben posicionarse en dicha situación, adaptarse o rechazar los cambios materiales y culturales que llegan desde la otra orilla, junto con turistas y nuevos residentes, es decir, extranjeros que van de paso o que se instalan en forma temporaria o definitiva".* (Romero, 2001:70)

Las relaciones entre Colonia y Buenos Aires no son, por supuesto, nuevas. Lo novedoso sería el constante crecimiento, en la última década del flujo de argentinos hacia Colonia.

Estas relaciones, por otra parte, estarían pautadas por la informalidad, ya que no hay iniciativas institucionales o políticas que las regulen.

En cuanto a la incidencia que el turismo presenta como actividad económica en el Departamento, esta es presentada como creciente en los últimos años.

> *"En Colonia, esta actividad se ha estabilizado en progresión ascendente en la última década. Independientemente de que se registren variaciones hacia más o hacia menos en un año y otro, el turismo cuenta como parte importante, determinante, de la economía local. (...) estos fenómenos del pasaje de turistas y de la residencia temporaria o permanente de extranjeros (y/o argentinos) en las localidades del Departamento de Colonia están registrados desde diversos puntos de vista. (...) Nos interesa en particular profundizar en la construcción informal y cotidiana de una situación de frontera –producida en gran parte por esa actividad turística– y que escenifican actores jóvenes que se diferencian y/o autorreconocen como "nosotros" (uruguayos de Colonia) frente a "los porteños" (argentinos de la ciudad de Buenos Aires)".* (Romero, 2001:73)

En este contexto, se plantea el tema de la formación de identidades y, especialmente, las identidades determinadas por esta situación específica. Destacamos el hecho de que el proceso de formación de identidades se da en el marco de la interacción de la población local con los turistas argentinos, quienes representan el mayor flujo turístico para el país y la ciudad de Colonia. En cifras, para 1991, se registran un total de entradas de 1.662.692 personas provenientes del Mercosur, de los cuales 1.023.431 son argentinos. En el año 2000, las entradas son 1.671.999 para el Mercosur y 1.509.648 corresponden a visitantes argentinos.

El amplio material de entrevistas que incluye la autora, muestra un conjunto de puntos de interés para continuar la indagación en función del objeto turismo y la formación de identidades: la ciudad percibida como centro turístico total o parcialmente, la referencia identitaria a otro que es porteño/ argentino, y el conjunto de factores que son constitutivos de esta oposición: el modo de vida, el vestido, la aceptación / rechazo de ese contingente en términos de "invasión"/ "necesidad." Asimismo, esta diferencia está marcada por la asimetría: el poderío económico argentino, su volumen poblacional, su influencia cultural poderosa a través de los medios de comunicación, la diferencia en la posibilidad de viajar, en la misma medida, hacia la otra orilla. Estos elementos han estado asimismo presentes en el debate local y nacional sobre la posibilidad de la construcción de un puente que uniría Colonia con la ciudad de Buenos Aires. Aunque las crisis de los últimos años han dejado en suspenso el proyecto, este existe ya desde el siglo XIX, y se reeditó con vigor en la década del 90 del pasado siglo. La construcción del puente es rechazada por la gran mayoría de la comunidad local. Este ha sido uno de los temas que surgió de manera recurrente en las entrevistas que realizamos, aún sin que consultáramos de manera específica sobre el mismo.

Algunos elementos de análisis de la relación entre locales y visitantes

En este apartado, se incluyen algunos elementos de análisis sobre la relación entre locales y turistas, tomados a partir de entrevistas realizadas a diverso tipo de comerciantes establecidos en el Barrio histórico de la ciudad.

Aunque de manera primaria, podemos adelantar algunos de los perfiles que de los visitantes dibujan los anfitriones.

I) Sin duda, los entrevistados distinguen entre diversos tipos de turista, esto es, no consideran al "turista" como categoría indiferenciada. Podríamos decir que, desde su punto de vista, no todos los turistas son iguales. La tipología "emic" que podemos leer tiene los siguientes criterios distintivos:

   a) Los turistas se distinguen por su procedencia u origen. Esto quiere decir que no es lo mismo un argentino, que un brasilero, que un uruguayo.
   "El turismo argentino es un turismo que...que le gusta gastar, le gusta salir. Es un turismo que reconoce el buen servicio, si lo atienden bien, recompensa muy bien al mozo que lo está atendiendo." (A, 45 años)
   "El turismo uruguayo primordialmente es de Montevideo. El turismo uruguayo, como el brasilero, no es de dar propina." (Id.)
   "El argentino es muy consumidor, es consumista, le gusta comer bien, ir a tomar cafecito, le gusta salir de compras, le gusta llevar regalos." (S., 52 años)
   "El europeo, el norteamericano, por ahí sí quiere llevar algo, pero más que nada, conocer lugares. El europeo es muy amable, se van contentos todos." (S)
   "Brasileros prácticamente no vienen y son bastante económicos, son de pedirte descuento." (A)

   b) Su procedencia determina, en parte, su comportamiento. La clasificación, según uno de nuestros entrevistados, "más que económica, debe ser cultural".
   "Hay gente que viene en son de paz, digamos, buscando algo tranquilo. Colonia si se quiere, lo que más puede ofrecer es eso, un lugar tranquilo. Nosotros tenemos que encargarnos de que sea así, de que la gente capte eso. Y hay otra gente como que viene en una onda medio peleadora, medio de buscar un poco de lío." (G, 42 años)
   "Quieren mucho (los argentinos) al uruguayo. A pesar que tal vez los uruguayos no los queramos tanto a ellos, sino que tenemos un interés en ellos." (S)

   c) Otro criterio distintivo es el tiempo de estadía. La corta duración de las estadías turísticas ha sido un tema tratado desde la teoría, en tanto una relación breve habilitaría el desinterés mutuo de las partes, o el poco cuidado en las relaciones interpersonales, y hasta justificaría la hostilidad. Como en otras cuestiones, esta deberá ser puesta a prueba oportunamente, para el caso.

   d) La diversidad también está presente en las actividades que desarrollan los visitantes.
   Es interesante notar que el factor económico es consecuencia más que causa de comportamientos.

II) Se señala, de diversos modos, que se deben hacer esfuerzos de distintos tipos para atraer a los turistas. En este sentido, se marcan las carencias, o los "debe"

que presenta la ciudad: atención de los bienes patrimoniales, falta de capacitación del personal que se vincula a ellos.

"El turista es la materia prima de nuestros negocios, *vivimos de ellos,* todo esfuerzo es bueno para poder atraerlos, para que se vayan con experiencias positivas de visitar la ciudad y que puedan atraer más gente en el futuro." (A)

III) Los aspectos positivos que pueden anotarse se asocian a la tranquilidad como valor preciado en el contexto regional, así como la seguridad que ofrece el lugar. Los atractivos (el Barrio Histórico, las playas) también son visualizados entre los factores positivos, pero, insuficientes.

"La tranquilidad es fundamental. Les asombra que la gente tiene las puertas abiertas de sus casas. El auto abierto. Eso vale muchísimo para ellos". (Se refiere a los turistas argentinos)

A modo de observaciones primarias

Las opiniones que registramos provienen de dueños de diversos tipo de comercio asentados en el barrio histórico. Uno de los elementos claves planteados es la dependencia del turismo argentino, que es sin duda el más importante a nivel local. Es interesante notar que en otro tipo de entrevistas, fuera de este territorio, se marcó la necesidad de relativizar la importancia del turismo argentino, sobre todo reivindicando otro tipo de turismo, más encaminado hacia el turismo local.

Aparece la oposición local-visitante, en tanto los visitantes son portadores de tensiones propias de la vida urbana, de la gran ciudad. Algunos se despojan de esas tensiones, otros no pueden lograrlo.

Las posiciones ambiguas (inclinadas hacia cierto malestar) respecto de los visitantes se expresan de diversas maneras: varios entrevistados expusieron la idea de que los turistas "son un mal necesario", o de otro modo: "nosotros somos raros: los queremos pero los echamos".

Como en otros ámbitos que involucran aspectos relacionados con el plano de lo cultural, la ausencia de políticas específicas y de regulaciones, hacen que la cuestión quede librada más a la iniciativa individual y a surgimiento indiscriminado de iniciativas privadas.

Bibliografía citada

Barretto, Margarita (2004) Relaçoes entre visitantes y visitados: um retrospecto dos estudos sócioantropológicos. Revista Turismo em analise. Vol. 15 Nº2, San Pablo, Ed. Aleph-ECA/USP.

Burns, Peter (2002) Turismo e antroplología. Uma introduçao. San Pablo, Chronos.

Bartolomé, Miguel (2000) En defensa de la etnografía. Actas del VI Congreso Argentino de Antropología Social. Mar del Plata, Edición en CDR.

Crick, Malcolm (1989) *Representations of international tourism in the social sciences*: *Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility.* En: *Annual Review of Anthropology 1989 18:307:44*

Ginsburg, Faye (1998) Cuando los nativos son nuestros vecinos. En: constructores de otredad. Buenos Aires, EUDEBA.

Guber, Rosana (1991) El salvaje metropolitano. Buenos Aires, Ediciones Legasa.

Romero, Sonnia (2000) Cuestiones de identidad en la región coloniense. En: S. Romero (comp.) Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay. Montevideo, Depto. de Antropología Social, FHCE. Nordan-Comunidad.

Santana, Agustín (1997) Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas? Barcelona, Ariel Antropología

Urbain, Jean-Didier (1993) El idiota que viaja. Madrid, Endymion.

Bibliografía consultada

Bayardo, R. Lacarrieu, M. (1999) Nuevas perspectivas sobre la cultura en la dinámica local/global. En: La dinámica global7local. CICCUS. La Crujía. Buenos Aires.

Boivin, Mauricio el alt. (1999) Constructores de otredad. EUDEBA. Buenos Aires.

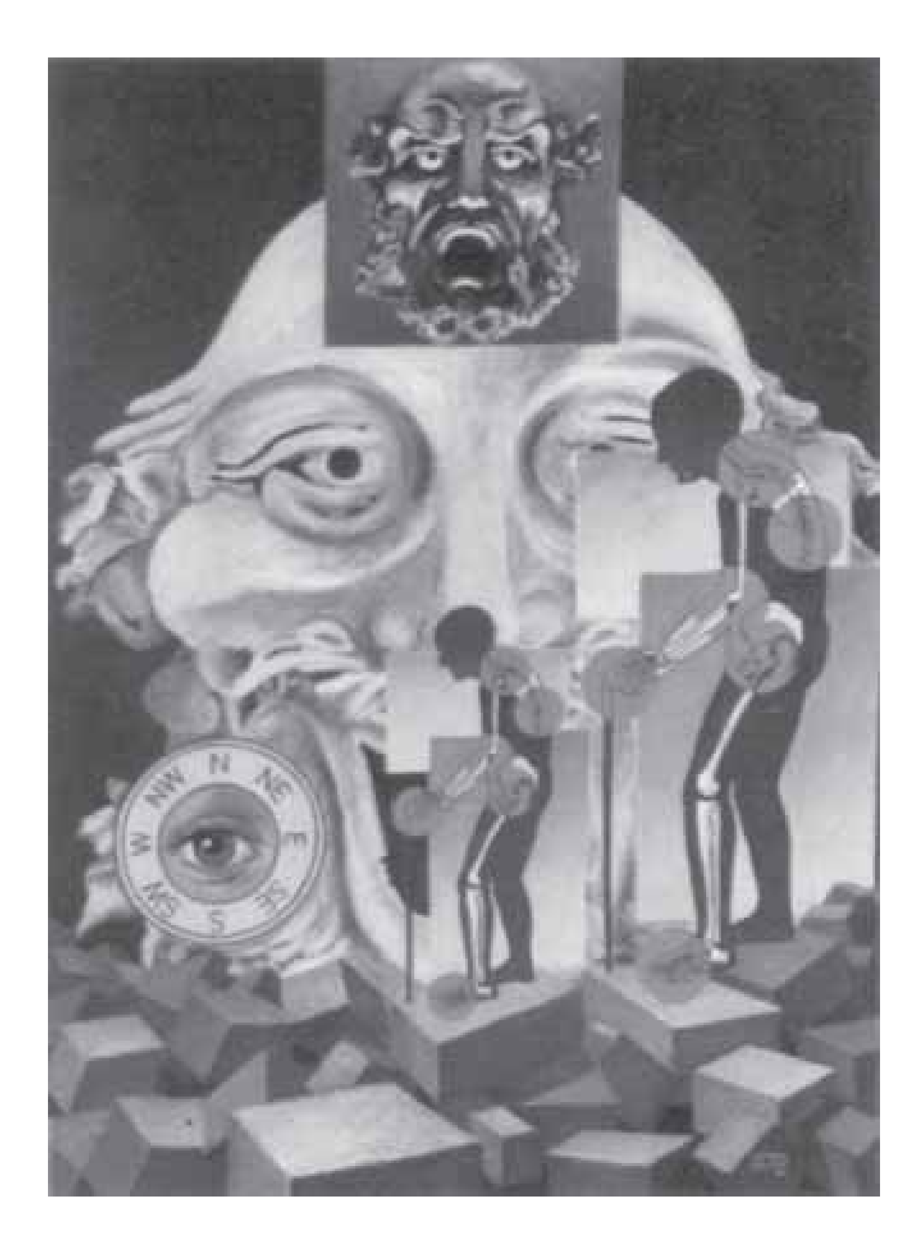
Lezama, Antonio (2002) "Participación de las comunidades locales en la recuperación del patrimonio arqueológico." Proyecto de Extensión Universitaria, financiado por la Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio. Montevideo.

Mármora, Lelio (1997) Las políticas de migraciones internacionales. Alianza, Madrid.

Tylor, S.J.; Bogdan, R. (1987) Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Paidos. Barcelona.

Varios autores (1970) Colonia. Colección "Los Departamentos". Nuestra Tierra. Montevideo.

Avances del Programa de Antropología y Salud



"La vida" – 1981
Técnica: Óleo. 0.80 x 0.61 m.
Propiedad: Jorge Casal Andina,
Livramento, Brasil.

Dossier:
Medicinas y/o terapias alternativas en Uruguay

Investigación colectiva del Programa de Antropología y Salud
Departamento de Antropología Social-FHCE

Sonnia Romero Gorski
Blanca Emeric
Fabiana Davyt
Selene Cheroni
Virginia Rial
Ana Cecilia Rodríguez
Ana Buti
Fabricio Vomero



La diversidad en el campo de la salud

Sonnia Romero Gorski

Presentación

En esta introducción al *dossier* reviso en primer lugar conceptos teóricos y análisis anteriormente producidos (S. Romero, 1993-2003), a propósito de la complejidad y transformaciones del campo de la salud; el objetivo es avanzar desde allí hacia la comprensión del auge actual de oferta y demanda de terapias y/o prácticas medicinales llamadas 'tradicionales' y 'alternativas', de curas mágico-religiosas, chamánicas y múltiples técnicas de sanación y armonización. El tema fue abordado en equipo durante los primeros meses del año 2004, realizando una búsqueda documental y trabajo de campo, con visitas a instituciones, entrevistas a diferentes especialistas, con observación y registro de programas de difusión mediática. Una variedad de tratamientos y/o sistemas de atención (desde los tratamientos vinculados a las características *new age*, a la acupuntura, a sanaciones de tipo mágico-religiosas) fueron localizados en Montevideo y en el área este de influencia metropolitana, conocida como Ciudad de la Costa.

Se tomó en consideración también la permanencia de prácticas de 'medicina popular', remanentes residuales de conocimientos empíricos y simbólicos en medio rural, contando con un estudio de caso en Valle Edén, Dpto. de Tacuarembó, a unos 300 kilómetros de la capital.

Un aspecto a destacar es que la diversidad de sistemas y/o terapias no tiene un vínculo exclusivo con necesidades materiales de la población, sino que en general la demanda surge como forma de complementar diagnósticos o tratamientos ya aplicados y juzgados como insuficientes. Al mismo tiempo intervienen como prevención, como sistema de consulta y auxilio inmediato, disponibles en el entorno familiar, ve-

cindario u otros. Se distribuyen grosso modo en dos grandes categorías, según que los mismos operen en el orden empírico o en el orden simbólico; al primero corresponden aquellos tratamientos que se proponen actuar sobre el plano físico, el dolor, patologías y/o descompensaciones psico-físicas. Al segundo corresponden aquellas acciones o sistemas que trabajan sobre la representación del mal, de la enfermedad y la dolencia, apelando a la unidad del ser en conexión con un universo circundante ya sea natural, social, espiritual, o supramundano.

En los tratamientos que trabajan desde el orden simbólico es necesario interrogar el estatuto de la creencia, como clave de la *eficacia simbólica*, aunque cierto grado de creencia, aceptación o convicción siempre cuenta dentro de condiciones de *eficacia objetiva* en el orden empírico. Sobre estos tópicos entramos en terreno compartido por el psicoanálisis y la antropología; la persona y su circunstancia pueden ser manipuladas con una meta de sanación, según ciertas condiciones culturales.[1]

Antecedentes

Un antecedente de esta incursión en el estudio de sistemas de atención fuera del ámbito de la medicina oficial, está en mi contribución a un primer seminario organizado en el Instituto Goethe y en el libro correspondiente sobre, *La Medicalización de la Sociedad*, (Instituto Goethe y Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo 1993, reedición 2003).

En aquel seminario, varios especialistas –desde las ciencias médicas a las humanidades– habíamos abordado la problemática del título. En mi trabajo –"*Transformaciones en el campo de la salud en Uruguay*: *¿una revolución cultural?*"– había planteado aspectos que resultaron novedosos: la salud y los procesos de atención/enfermedad no se reducían en la práctica ni en las representaciones a las competencias de un único sistema médico que trata con autoridad problemas o disfunciones bio-psíquicas de las personas. Expuse evidencias de que la salud se encuentra en un campo relacional que se mueve tironeado por tendencias globales y locales, externas e internas al propio campo, que nuevos agentes de asistencia y/o curación hacen su entrada o simplemente reaparecen según nuevas condiciones socioculturales del contexto, que nuevas demandas, nuevos posicionamientos y/o cuestionamientos de tipo social y cultural se enfrentan a la hegemonía médica (o en otras palabras, se discute la exclusividad de la medicina oficial, académica, con prácticas que se denominan genéricamente, y no siempre acertadamente, como alternativas).

Al cumplirse los 10 años del seminario y de su publicación, el Instituto Goethe convocó a un segundo Seminario a fin de profundizar y actualizar temas de la *Medicalización* y la *Desmedicalización* (Montevideo, 1 al 3 de junio 2004). Para responder a la invitación propuse al equipo de Antropología y Salud hacer una rápida investigación colectiva sobre el panorama de las Medicinas Alternativas en Uruguay ya que había sostenido una década atrás que este aspecto era un emergente dentro del campo de la salud en Uruguay, no sólo porque introducía nuevos agentes sino también

1. Breve caracterización´étnico-cultural del Uruguay: la mayoría de la población de poco más de 3 millones vive en ciudades, 97% aproximadamente es el índice de alfabetización; la laicidad es obligatoria, es decir no existe religión oficial y hay libertad de cultos. La base más amplia de la población es tercera o más, generación de descendientes de inmigrantes europeos; existen unidades 'etnicas' o minorías que mantienen relativamente endogamia y tradiciones propias: afrodescendientes, judíos, armenios, rusos del Cáucaso, entre otros. La población indígena autóctona no sobrevivió más allá del siglo XIX como unidad étnica, aunque cierto grado de mezcla con otras poblaciones y/o acriollamiento, permitió la transmisión en estado residual de elementos culturales de origen, algunos de los cuales integran recetas de la llamada 'medicina popular'.

porque producía cambios de actitudes y sentidos asociados a las demandas. El desafío, para la actualización del tema, consistió en contrastar aquel primer trabajo con el contexto actual –muy marcado por condiciones socioeconómicas desfavorables–, y ver si los conceptos, los desarrollos, resistían la prueba del tiempo transcurrido, ver si las previsiones mantenían vigencia.

En 1993 había abordado el tema desde la observación y verificación de cambios socioculturales inéditos, vinculados con efectos mundiales de una mayor interacción de los mercados y de una intensa diversificación cultural, que algunos autores llamaron *posmodernidad* y M. Augé definió como *sobremodernidad.* Observando los efectos de estas transformaciones sobre el campo de la salud, sostuve entonces que, "La mayor movilidad de los escenarios, y en su interior, de los actores, roles y funciones, es una tendencia que toca diferentes instituciones y campos, entre ellos el de la salud; las reterritorializaciones se producen allí tanto del lado de la cultura informal como en las ciencias médicas". (S. Romero, 1993: 126)

Referentes teóricos

El recurrir a la 'caja de herramientas conceptual' de P. Bourdieu me había asegurado que la complejidad del tema 'salud' podía caber dentro de categorías y clasificaciones aclaratorias; el concepto de *campo* fue a partir de allí una referencia ineludible; el saber que todo campo es una configuración relacional, dotado de una gravedad específica, capaz de imponerse a todos los objetos y agentes que penetran en él, pues "todo campo, como un prisma refracta las fuerzas externas en función de su estructura interna" (Bourdieu y L. Wacquant, 1992, citado en S. Romero, 1993: 127), se unió adecuadamente con la constatación de que la dinámica social definía transformaciones profundas en la atención, prevención y representaciones de la salud/la enfermedad. Devino entonces la adaptación del concepto bourdiano, en *campo de la salud.*

> *"Es precisamente desde la cultura informal y desde las expectativas individuales (principalmente construidas por los medios) que se están impulsando cambios en las reglas de juego en el campo de la salud" (...)*
> *"No dudamos en caracterizar esos cambios que estamos observando como una* revolución cultural. *Es indudable que en su complejidad como hecho social, se entretejen transformaciones que trascienden no sólo la salud, sino la esfera económica y el ámbito nacional, ya que quizás nunca antes las sociedades y los individuos hayan estado tan interrelacionados en empresas y en fenómenos extraterritoriales".* (S. Romero, op. cit.: 128)

Había observado que los cambios impulsaban transformaciones en los pacientes, en la sociedad y en las profesiones dentro del campo de la salud. Cambios en las especializaciones, en las ofertas y las demandas.

Para comprender estos movimientos a nivel de imaginario, representaciones y actitudes que no provenían de un único lugar social o institucional, pero que podían ser captadas cualitativamente en lo microsocial en situaciones concretas e identificadas cuantitativamente a lo largo de los períodos, recurrí a otra 'caja de herramientas' (G. Deleuze, 1990, Pourparlers, Les Editions de Minuit, Paris), y allí las categorías de *pensamiento de estado* y *pensamiento nómade* fueron muy apropiadas para pensar y dar cuenta de los fenómenos referidos. "Pensamiento de estado" aplicado al campo de la salud para describir mejor el estatuto de la medicina oficial, llamada occidental (o biomedicina), ya que todo lo que recubre su accionar y su influencia remite a su legitimación social oficialmente establecida, a un conocimiento institucionalizado, codificado/escrito, con formalidades varias, con vigencia 'universal'.

Con el concepto de “pensamiento nómade” quedaban perfectamente ubicadas y caracterizados los tratamientos o sistemas ‘médicos’ que evolucionan en un plano informal, sin legitimación oficial y que se comunican socialmente e incluso de un sistema cultural hacia otros, por situaciones de contacto cultural, sistemas de pensamiento o *ethos* que se difunden dentro de opciones de estilos de vida que no se atan a un único territorio (por ejemplo difusión del ideal de retorno a una ‘vida natural’, consumo de alimentos naturales, tratamientos no invasivos...). En aquél momento (1993) la mayoría de las medicinas tradicionales –que provienen de culturas tradicionales de la India, China y otros–, ya se habían difundido en el mundo occidental (desde los años 1970), pero eran poco o nada reconocidas en Uruguay; (esto independientemente de que los sistemas o tratamientos fueran oficiales en sus culturas de origen, como los casos del Ayurveda y de la medicina china). La variedad de medicinas o sistemas de atención comenzaron a difundirse aquí tardíamente avanzados los años 1990; algunos se encontraban comprendidos dentro de marcos religiosos (es el caso del umbandismo) y otros no (tratamientos florales), pero compartían todos la preocupación por el bienestar, por una salud integral.

Evaluando lo observado hasta aquél momento, había considerado a la existencia del conjunto de ‘medicinas alternativas’ como parte y/o manifestación destacada de cambios socioculturales globales, incluyéndolas a su vez como factores de cambio dentro del propio campo de la salud.

Actualización

Diez años después ¿podemos decir que aquellos análisis mantienen su vigencia, o dicho de otro modo, las categorías teóricas evocadas resisten una confrontación con datos empíricos actualizados? De forma inmediata, y previa a la respuesta, es necesario subrayar el interés antropológico que encontramos en los resultados de la indagación colectiva (y que habrán de proseguirse en futuros desarrollos).

1) Un primer punto parece ineludible: desde la actualidad no encontramos ningún anacronismo en los análisis anteriores. Los conceptos teóricos y los supuestos manejados en el primer trabajo (S. Romero, 1993) se revelan ajustados y se comprueba que prosiguió el avance o la presencia más explícita de las ‘medicinas alternativas’, aunque sea necesario completar y complejizar las nuevas observaciones.

2) El mayor grado de difusión e institucionalización de terapias alternativas o de prácticas que pueden ser consideradas dentro de una esfera mágico-religiosa, así como de la homeopatía y la acupuntura ‘normatizadas’ dentro de la medicina oficial, son fenómenos bastante recientes que indican la necesidad de apuntar hacia la complejidad intrínseca del *sistema de atención y de salud* ya que los agentes que efectivamente atienden en dichas especialidades son profesionales cada vez más diversificados en sus fuentes de conocimiento (ref. Bruno Dujardin, 2001; Olivier de Sardan, 2001, Curso Internacional de Investigación en Sistemas de Salud, Ecole de Santé Publique, Universidad Libre de Bruselas).

3) Este último enfoque no es excluyente del mantenimiento del concepto de *campo de la salud;* una demostración de la realidad del ‘efecto de prisma’ al que refería P. Bourdieu, está claramente expresada en la absorción dentro de la medicina oficial, y sometimiento a normativas que dictan las autoridades en la materia, de la acupuntura como práctica médica, autorizada a ser ejercida por médicos habilitados, (desde el 2001).

4) Consideramos igualmente que es válido mantener la idea de *revolución cultural* en el campo de la salud, ya que ahora se puede comprobar que los cambios que se esbozaban a principios de los 90' están hoy confirmados y se ubican naturalmente en el plano representacional, en las actitudes y en las múltiples posturas que diversifican la composición del campo. Así encontramos una emergente actitud que centra la interrogación y/o expectativas sanadoras sobre el propio cuerpo y el estilo de vida (el sujeto en cuestión).

5) Se busca apoyo en tradiciones, concepciones, técnicas y prácticas que vienen desde vertientes culturales diferentes y hasta remotas, de la mano de una variedad de especialistas los cuales hoy por hoy integran el campo de la salud, o en terminología más descriptiva, son componentes del 'sistema de atención y de salud' (ref. B. Dujardin, O. De Sardan, idem). La entrada e instalación de estos agentes en dicho sistema se vincula con una demanda social, motivada en un nuevo *ethos* en el cual se destaca la actitud de búsqueda y apertura hacia la diversidad, y no tanto como resultado de un desencanto puntual o rechazo radical hacia el sistema biomédico, tampoco puede atribuírsele una razón por carencias económicas ya que la mayoría de las nuevas ofertas de tratamientos no son gratuitas. Por el contrario forman parte de un movimiento cultural global de amplio espectro y que descubre o redescubre antiguas tradiciones que trabajan a partir de la convicción de que existen zonas bio-psíquicas que escapan a las intervenciones de la ciencia positiva, zonas del *self* donde es posible una manipulación eficaz, sin ser necesariamente mágica.

6) Podemos evocar a propósito de estos fenómenos conceptos canónicos de la antropología en su primera época, y que paradójicamente parecen adquirir nuevo sentido dentro de la era de la globalización y/o mundialización. La expansión, nuevo interés y aceptación de prácticas que se reclaman de tradiciones celtas o de los indios navajos, entre tantas, se enmarcan dentro de lo que podemos llamar movimientos de revival o *resistencia cultural.* Es decir que desde una cultura alejada, y con argumentos propios de esa tradición lejana, se puede resistir localmente y defender alternativas a propuestas del mundo contemporáneo: por ejemplo, resistirse a la medicalización de la vida individual y social. De alguna manera asistimos a un verdadero fenómeno de *difusión cultural*, aspecto posible y sustentable con avances tecnológicos y cambios en un estilo de vida con referentes 'deslocalizados'. Existen asociaciones y redes virtuales que difunden conocimientos, principios y técnicas chamánicas, así como se difunden resultados y se realizan convocatorias a encuentros, seminarios, talleres, vinculados a los llamados *neochamanismos*. Casualmente, y como prueba de lo que estamos sosteniendo, mientras preparábamos este trabajo, el equipo de Antropología y Salud recibió la visita de un especialista, sanador suizo, que venía por tercera vez en misión a Uruguay; vino a perfeccionar la formación de 'su' comunidad, gente de diferentes edades, ocupaciones y géneros, interesados en prácticas preventivas, terapéuticas y de crecimiento personal. Nos habló de la enseñanza de rituales complejos –como la Rueda del Sol de tradición navajo–, para los que es necesario diferentes niveles de preparación y concentración. Su presentación fue en todos sus términos coincidente con la bibliografía más reciente consultada y que da cuenta de la permanencia y revitalización de tradiciones amerindias, de pueblos del ártico, celtas y otros. (Ref. Revue *Diogène*. *Chamanismes* .Dirección de Roberte N.Hamayon. Ed. PUF-Quadrige, 311pp. Paris 2003).

Tradiciones de sanación, medicinas alternativas, curas mágico-religiosas, recetas populares

Proponemos una mirada actualizada, tratando de ordenar los materiales recogidos como evidencias etnográficas locales, dentro de una complejidad y diversidad creciente.

Grosso modo podemos decir que en el orden empírico encontramos conocimientos y acciones que tienen por objetivo el plano físico, la dolencia, el dolor. Mientras que en el orden simbólico se relevan tratamientos y/o rituales que actúan sobre la representación del mal.

Las diferentes 'medicinas' y/o tratamientos son complementarios de diferentes prácticas de sanación, apelándose a la vez o alternativamente a la medicina oficial, a sistemas religiosos, a saberes antiguos, a sistemas naturales... que pueden ser clasificados de acuerdo a su mayor o menor grado de vinculación con uno u otro orden, aún cuando se entienda que no es posible establecer en todos los casos fronteras excluyentes.[2]

Así por ejemplo en un consultorio donde se hacen tratamientos de reflexología se observó que los tratamientos pueden ser calificados como 'suaves' o 'delicados' ya que no se incluyen técnicas invasivas ni exigentes con aparatos o instrumentos como los que se aplican en las sesiones de fisioterapia (sistema médico). Se avanzó sobre interrogantes en cuanto a una recomposición de nuevos espacios de religiosidad, o diversificación de la espiritualidad con respecto al cuerpo y su sanación como alternativa cultural a las tradiciones netamente occidentales, referidas a la biomedicina. (ver B. Emeric, "Tratamientos alternativos-complementarios en un centro de terapias naturales y estéticas".)

En las diferentes aproximaciones fue ineludible plantearse la cuestión de la aceptación amplia de tratamientos 'exóticos'; F. Davyt realizó una reseña extensa sobre la variedad de ofertas de reiki, florales, digitopuntura, moxibustión, biodanza –dentro de un mismo paradigma de prácticas alternativas–, y dice al respecto que las sanaciones se dan en enfermedades o dolencias que no habían tenido buena resolución a través de la medicina oficial. Los terapeutas consideran que el éxito de los tratamientos no siempre es tan evidente a nivel físico, pero sí a nivel psíquico y/o emocional, que tienen que ver con cambios que se producen en la percepción del sí mismo, en una búsqueda de la dimensión espiritual de la existencia. En cuanto a la oferta de servicios constató, como en el caso anterior, que los terapeutas no hacen propaganda para difundir sus servicios, se va creando *una comunidad terapeútica* en torno al sanador, respaldada por una 'clientela'. (ver "Vigencia de terapias o tratamientos holísticos complementarios", F. Davyt).

Hay casos en que subyace o directamente domina la creencia como clave de resultados positivos. Cuando se observan tratamientos enmarcados en sistemas religiosos, el vínculo o apelación a la fe de los 'pacientes' es explícito. Vemos cómo a pesar de la diferencia de cultos, se relevan recurrencias sobre posibilidades de tratamientos o curas desde un sistema de creencias religiosas. En el estudio sobre prácticas 'sanadoras' de la Iglesia Universal, S. Cheroni anotó que la enfermedad es vista tanto como consecuencia del pecado que enferma el alma o como una prueba que Dios le pone a las personas. En las sesiones del culto son muy importantes los 'relatos de conversión' que marcan para las personas, y sus dolencias, un Antes y un Después. Observa una 'eficacia funcional' en acción ya que en las sesiones de la Iglesia Universal se manejan respuestas inmediatas, suministrando un nuevo mundo de sentidos, (ver "La Iglesia Universal, ¿también se ocupa de la salud?", S. Cheroni).

---

2. Aún el tratamiento más empírico, como la administración de un medicamento adaptado, un masaje correctivo u otro, pueden incluir una carga indudablemente simbólica según quien lo recomiende, cómo se lo administre, etc.

En el caso de la religión de Umbanda, la ortodoxia y la práctica de su culto permite que las personas iniciadas que adquieren jerarquía de 'pae' o 'mae', es decir personas de ambos sexos que desarrollaron lo suficiente sus conocimientos y religiosidad como para manejar una comunidad de adherentes y un lugar propio de culto, pueden desde allí proponer y practicar consultas o sesiones de tratamiento y cura, convertirse en guías de vida, tomando en muchos casos el rol de sanadores o personajes complementarios a la figura del médico. En las entrevistas al 'pae' Armando de Ayala (poco antes de su fallecimiento), este aspecto queda claramente establecido. La religión y sus oficiantes dan a quienes van en busca de alivio la idea de que existe algo más poderoso, que da esperanzas. El carácter concreto de la biomedicina quita esa esperanza cuando los casos son graves. Por medio de la religión (umbanda) el individuo se transforma en parte activa de su propia curación, con ausencia de intermediarios o burocracia médica. Los pacientes sienten que son tratados como personas y se valora su condición de entidad global, con cuerpo, con emociones, problemas, familia, deseos, proyectos de vida. (ver "Sobre 'paes', 'maes' y curanderas. Las religiones afro-brasileñas y la salud", V. Rial).

En la indagación incluimos un estudio sobre la diversidad de tratamientos y/o saberes que aún se usan y se transmiten en poblaciones del ambiente rural; es una pequeña muestra de lo que podemos encontrar sobre prácticas de tipo residual, con resabios de varias tradiciones, incluyendo viejas recetas y conocimientos sobre uso de plantas que transmitieron los inmigrantes, los primeros pobladores de la campaña, población africana trasplantada en el período de la trata y las poblaciones autóctonas. A.C. Rodríguez hizo su investigación de campo en una pequeña localidad del Dpto. de Tacuarembó. Algunos vecinos, sobre todo las mujeres, mantienen viejas recetas y prácticas, más que nada preventivas; para algunas dolencias se confía en la capacidad de las 'bencedoras', que se distinguen de la categoría más amplia de las 'curanderas'... el género femenino es el que predomina, aunque se conoce la existencia de hombres que desempeñan ese rol. (ver "La práctica medicinal en Valle Edén", Ana Cecilia Rodríguez).

Volviendo la atención al panorama de las nuevas prácticas más establecidas en el ambiente urbano, nos encontramos con la acupuntura como la técnica más difundida de la medicina china, llegó para quedarse dentro del 'sistema de atención y de salud' porque, como ya dijimos, sólo los profesionales médicos están formalmente habilitados para aplicar este tratamiento. Existen igualmente escuelas o centros de atención que no están totalmente regidos por la medicina oficial. A. Buti se ocupó de este tema, consultando documentación disponible a nivel local y entrevistando a profesionales quienes reconocen que en la medicina tradicional china se imponen otras técnicas que acompañan de forma global la terapia, como las dietas, el modo de vida, las hierbas y la gimnasia. El médico chino no sólo aplica la acupuntura sino que aconseja al paciente, el cual rectifica el camino para volver al estado de lo normal, es decir cuando circula la energía que alimenta el cuerpo y que emana del corazón, órgano más importante para esta concepción. Para los chinos la psiquis está en el corazón. A nivel del corazón se almacena esa energía. Si el corazón no está bien o el canal no está bien, surgen las enfermedades. En Uruguay se recurre (más las mujeres) a la acupuntura sobre todo para aliviar el dolor, (ver "Medicina tradicional china: testimonio de su presencia en Uruguay", A. Buti)

En la variedad de sistemas y situaciones estudiadas es evidente el predominio del orden simbólico o representacional, en el que los resultados positivos corresponden a la llamada 'eficacia simbólica' (ref. C. Lévi-Strauss, capítulos IX y X, Anthropologie Structurale, Ed. Plon, Paris1958 y 1974). Sin embargo en los tratamientos médicos stricto sensu o en los que se aplican conocimientos de orden empírico es igualmente necesario que el paciente no ofrezca resistencia o rechazo conciente al tratamiento, es

decir que el éxito de un tratamiento se vincula con cierto grado de creencia, aceptación o convicción; digamos que ésta también compone condiciones de eficacia en el orden empírico.

Sobre el punto que vincula el pensamiento o sistema individual a un sistema de cura, en particular de tipo mágico-religioso, son elocuentes los cruces teóricos que podamos establecer desde el psicoanálisis y la antropología ... Considerando también ciertas prácticas de sanación, F. Vomero sostiene que su eficacia se basa en que mitigan la angustia y asignan sentido, de manera que ciertos agentes de sanación, como sacerdotes, pastores, curanderos, etc. crean la situación de curaciones exhibiendo la desaparición de síntomas que pueden provocar en sus pacientes. Aquí la conjunción de disciplinas, de obras destacadas dentro del psicoanálisis y la antropología, nos ofrecen un sesgo sugestivo para proseguir investigando sobre 'curas milagrosas'... (ver "Creencia y eficacia simbólica: posibles respuestas", F. Vomero).

Dos tipologías para medicinas y/o terapias encontradas

Primer tipología (se tomó en cuenta la fuente de los conocimientos/saberes)

1. Atención y/o sanación, vinculados con sistemas religiosos
Estas prácticas y/o sistemas, tienen amplia difusión en el medio urbano, en este caso encontradas en Montevideo y área metropolitana incluyendo la llamada 'Ciudad de la Costa'. Tratamientos sin arancel fijo, se aceptan 'ofrendas', 'contribuciones'.
Adhesión: variada, sectores medios y medio-bajos.

Umbanda (religión de origen afro-brasilero)
Iglesias Neo-Pentecostales
Católicos carismáticos

Menos frecuentes: tradición sufi, budismo zen, otros.

2. Tratamientos directamente vinculados con Medicinas Tradicionales
Difundidos en medio urbano.
Tratamientos con costo o arancel pre-fijado.
Adhesión: sectores medios, medio-altos.

Acupuntura y Medicina china en general
Ayurveda
Homeopatías
Prácticas chamánicas, neo-chamanismos de diferentes vertientes

3. Terapias o tratamientos holísticos complementarios, vinculados con el movimiento llamado *new age*
Difusión, costos, adhesión: similares a la anterior categoría.

Reiki
Hierbas
Florales
Aromaterapia
Gemoterapia
Reflexología
Digitopuntura
Musicoterapia
Sigue una larga lista

4. Tratamientos y/o conocimientos de tipo tradicional residual; áreas de mayor difusión en zonas rurales
Prácticas que se rigen por la informalidad, la transmisión oral; hay retribuciones en especies.
Adhesión: familias, pobladores de localidades rurales.

Medicina popular
Recetas de familia
Recetas populares, incluyen conocimientos de hierbas
Benceduras y simpatías

Segunda tipología (se tomó en cuenta el origen –país, cultura, tradición– y centros de legitimación)

1. Medicinas y terapias procedentes de Areas culturales no-occidentales, y/o de Europa pre-cristiana

Acupuntura y medicina china
Neo-chamanismos (tradiciones indios americanos y otros)
La mayoría de las terapias holísticas
Tradiciones celtas
Umbanda
Ayurveda, Zen, tradición sufi

Elementos en común: invocación y trabajo con la energía, con la energía natural y universal, humores corporales y elementos naturales.
Movimiento cultural genéricamente denominado New Age. Aspectos mágico-simbólicos no generalizados.

2. Medicinas y/o terapias del área cultural occidental y cristiana
Medicina oficial o biomedicina, y tratamientos incorporados o bajo su influencia (incluye desde 2001 a la acupuntura como acto médico)

Homeopatía
Medicina popular, de carácter empírico y residual
Tratamientos o instancias de ‘curas divinas’ propuestas por Iglesias pentecostales y católicos carismáticos (diferentes tradiciones, aunque dentro del cristianismo).

Elementos comunes de las tres últimas: invocación a Dios y los santos, la fe como factor curativo, aspectos mágico-simbólicos.

Resultados y conclusiones, en el 2004

a) En primer lugar se constató que la medicina oficial convive con una o más tradiciones y /o sistemas, donde se da la confluencia de diferentes vertientes de la inspiración llamada New Age, vigente y en expansión en Europa, USA, Canadá desde la década de 1970 y que hace unos cinco años adquirió mayor visibilidad en Uruguay.
b) Hay una interpenetración de los mundos y tradiciones. Formas diversificadas de ver-se y de tratar-se.
c) Revalorización de una farmacopea ‘natural’ y autóctona, de prácticas naturales y populares.
d) Las mujeres están muy representadas tanto en el rubro oferta de tratamientos (especializadas en terapias alternativas y otras), como en la demanda de atención y curas.
e) Se observa relativa autonomía de los sujetos dentro de una mayor oferta; campo auto-regulado, demanda concientemente diversificada. Más información disponible para los pacientes, menos “charlatanería” de parte de los agentes.

f) Mayor interés desde los profesionales de la salud oficial; 'aperturas' desde la biomedicina y la psicología.
g) Expresiones de solidaridad en la mirada de los nuevos agentes y voluntad de servicio hacia la sociedad, hacia el Otro.
h) 'Revolución cultural' que puede ser considerada como saludable, por generar mayor autogestión de los sujetos, o menor dependencia con respecto a una salud medicalizada. Demandas de sanación que apelan a una realidad psico-somática y espiritual, que se canalizan hacia vertientes o agencias capacitadas para atender esa demanda. Ayudan o alivianan al sistema de atención biomédico, haciéndose cargo de dolencias, algunas difíciles de identificar y absorber dentro de estructuras masificadas (hospitales, sanatorios del sistema mutual).
i) Interés renovado por la prevención, el auto-cuidado, sobre todo a través del equilibrio en la alimentación, (se cita el caso de Japón donde la dieta fue clave para alcanzar el promedio de 90 años de esperanza de vida).
j) Interés y revalorización de recursos y tradiciones locales; asimismo aceptación de la diversidad sin juzgar de forma estigmatizante, creencias y nuevas concepciones.
k) Formación de grupos o colectivos que se presentan como alternativas de contención socializada, como alternativas de estilo de vida con promoción de valores no-consumistas.

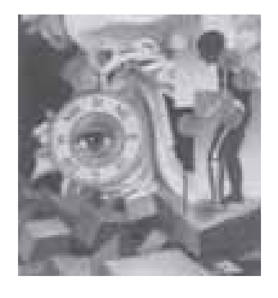
Podemos decir que a través de una cierta idea de vida saludable, de visión del ser humano dentro de una cosmovisión más integral, se perfila un movimiento de *resistencia cultural*, al cual no son ajenos algunos actores dentro de la esfera de la biomedicina. Unos y otros –agentes de la/s medicina/s, sanadores, neochamanes, terapeutas–, apelando a diferentes fuentes del conocimiento, vienen a coincidir en la necesidad de una mirada integral sobre el ser humano, como una nueva actitud científica, responsable, que reconoce la inconveniencia de seguir operando desde dicotomías (cuerpo y alma o cuerpo y mente/espíritu). La concepción holística ya existía en el canon de diferentes tradiciones culturales (africanas, celtas, mayas, navajos y otros) y en las llamadas 'medicinas tradicionales' (medicina china, india, tibetana, árabe, entre otros).

Por último –y provisoriamente ya que puede considerarse que este es un esfuerzo de aproximación al tema– las medicinas y tratamientos alternativos como abordajes responsables, concientemente ofrecidos y demandados, tienden actualmente a la formalidad y/o institucionalización (como una constante paradójica, observable en otros ámbitos, lo informal y alternativo reclama una formalidad). Por esa razón también algunas de las prácticas aludidas, tienden a constituirse en oportunidades de especialización profesional fuera de un paradigma médico hegemónico, pero sin caer totalmente dentro de representaciones y/o prácticas mágico-religiosas sino como búsqueda de mejor calidad de atención y tratamiento.

Referencias

– Seminario sobre la Medicalización y La Desmedicalización; Instituto Goethe de Montevideo, 1 al 3 de junio 2004. Coordinadores J. Portillo y J. Rodríguez Nebot; moderador de debates, Carlos Amorín. En el seminario: exposición de S. Romero Gorski, Investigación sobre Medicinas Alternativas, Programa de Antropología y Salud, FHCE, Montevideo, 2004.
– Indagación antropológica sobre Medicinas y/o Terapias Alternativas en Uruguay. En: PAPELES DE TRABAJO de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad de la República- 2004. Autores: Sonnia Romero Gorski (coord.), Fabiana Davyt, Blanca Emeric, Selene Cheroni, Virginia Rial, Ana Cecilia Rodríguez, Ana Buti, Fabricio Vomero, (colaboradores).

En el texto: otras Referencias y Bibliografía citada.



Tratamientos alternativos-complementarios en un centro de terapias naturales y estéticas

Blanca Emeric

I. Resumen

El presente trabajo estuvo dirigido a un acercamiento a las terapias alternativas o complementarias desde la perspectiva de Antropología de la Salud.

Para tales fines, se aplicaron las técnicas de observación y de entrevistas en un Centro de Terapias Naturales y Estética, en Montevideo.

Las entrevistas fueron estructuradas en base a un protocolo de siete preguntas y la observación de una sesión de tratamiento, luego se procedió al análisis del material obtenido y como paso final la extracción de algunas reflexiones sobre los agentes de sanación, sus técnicas aplicadas y los productos terapéuticos de la cura.

II. Primer momento

De las entrevistas realizadas a la pareja de terapeutas del Centro de Terapias Naturales y Estética, se obtuvieron datos que detallamos a continuación.

La formación de los mismos se realizó en el instituto Martínez Guillen, fundado por un médico hace 45 años, actualmente está dirigido por un profesional de la salud.

El aprendizaje estuvo centrado en:

- Reflexología, digitopuntura, masajes tradicionales, chinos, gemoterapia, aromaterapia y reiki.
- Utilizan aceites, cremas, productos vegetales y naturales: plantas, árboles, flores, frutas, semillas.

Estos productos se compran y se venden a particulares mediante cursos especializados, son de una empresa Suiza, Ulrich Jüstrich (1930). Los productos Just son distri-

buidos a través de la Misión Just-Uruguay. Ellos hacen demostraciones de la técnica reflexológica en la Misión Just, utilizando sus productos según la sintomatología del paciente.

El tratamiento lo realizan en el consultorio particular, pero también hacen intervenciones en casas de familias.

Los pacientes llegan con un diagnóstico médico y con los tratamientos tradicionales realizados sin obtener el resultado deseado, el superar el malestar de la dolencia: "la gente viene desencantada de los tratamientos que le indicó el médico, continúan con los dolores".

Hacen referencia a tratamientos mecánicos, masificados, dentro de un relacionamiento burocrático o están decepcionados de las sesiones de fisioterapia en las mutualistas (cinco minutos de atención y para afuera).

Para los terapeutas es necesario tener el diagnóstico médico, para adecuar el tratamiento en cuanto a la técnica a aplicar y los productos correspondientes: "nosotros le damos otro enfoque a las dificultades que trae la gente."

Los pacientes llegan principalmente por la recomendación de una persona a otra, por el boca a boca, por la difusión por medio de volantes en el barrio y fuera de él. Vienen de todos los barrios y como carta de presentación llegan con el volante en la mano.

En cuanto a las edades, a partir de los 35 años en adelante, tanto hombres como mujeres, aunque dentro del grupo de mujeres un cierto porcentaje vienen por problemas estéticos, flacidez, celulitis, estrías post-parto, etc.

El nivel económico, medio, medio-alto, son profesionales, empleados con varios trabajos, jubilados, amas de casa.

Los tipos de dolencias: problemas óseos, reuma, artritis, osteoporosis, la columna vertebral, cervicales, dorsales, lumbares, ciática.

Problemas musculares, contracturas, nódulos (espalda, cuello).

Problemas nerviosos, miedos, pánico, insomnio, ansiedad.

Problemas de la piel, úlceras varicosas.

Sistema respiratorio, asma, resfríos bronquiales.

Sistema circulatorio, varices, problemas linfáticos.

El problema del stress está presente prácticamente en todas las consultas.

Enfermedades psicosomáticas, alergias, trastornos gástricos.

La duración de la sesión es de 45 minutos a una hora, según los casos, y el costo está entre $120 a $150 la sesión, dependiendo de la afección y la necesidad de aplicar ciertos productos que son relativamente caros (aceites y cremas).

Los tratamientos varían en cuanto a su duración, los pacientes pueden tener tres, cuatro, cinco y seis sesiones, otros hace meses que vienen, semanalmente.

En cuanto a la evaluación del resultado del tratamiento, el 90% tuvo su eficacia; el paciente hace recomendaciones a otras personas y quedan de algún modo relacionados con los terapeutas, mantienen ciertos vínculos de consultas en la aplicación de los productos que abarca el consumo no sólo del paciente sino que se extiende a los integrantes de su familia.

Los tratamientos están dirigidos a superar la dolencia que sufre la persona, y apuestan a una mejor calidad de vida.

Los terapeutas se consideran sanadores, son agentes de sanación. Las técnicas que aplican están dirigidas a un intercambio de energía entre paciente y terapeuta, a través de la piel y las manos y la composición natural de los productos.

Hay una entrega por parte del paciente un aflojamiento (en más de una ocasión se llegan a dormir) y un dar del terapeuta, el gusto por ayudar, hay un disfrute por aplicar los masajes con dedicación y amor.

Los terapeutas se consideran intermediarios, son los canales de sanación. Es en ese intercambio de energías que se produce la cura del malestar del paciente.

El promedio de pacientes que reciben va en aumento pero no es algo constante, en período de vacaciones de verano desciende el número de nuevos consultantes y a partir del mes de abril se hace más estable. En los meses estivales aumenta las demandas en cuanto a la estética del cuerpo, son las mujeres las más preocupadas por masajes de remodelación corporal.

III. Segundo momento

Se practicó observación en una sesión de reflexología y de dígitopuntura.

El consultorio es una habitación grande, luminosa, decorada en los tonos pastel, en una vitrina se exponen los productos naturales con los cuales se realiza la terapia.

Las condiciones del paciente se descubren a través de un pie con la técnica de la reflexología o por medio del iris del ojo, al paciente se le considera en forma global, su personalidad, su ambiente, sus aspectos espirituales.

El sanador vestido con casaca blanca, descalzo, se sienta frente a los pies del paciente que se encuentra sobre una camilla recubierta de unas sábanas blanca y rosada, con el dorso y los pies desnudos.

La sesión pasa en silencio sólo se interrumpe cuando el terapeuta hace preguntas: ¿molesta aquí?, ¿duele mucho?, y ¿aquí?....

Tiene tres etapas, se comienza con los pies y piernas, luego de espalda, la columna vertebral y por último los masajes en el cuello, los hombros, cabeza, orejas, para cada etapa se utiliza cremas diferentes que producen un efecto de calor. Una música suave con predominio de instrumentos de percusión-xilofones, junto a un evaporador que emana un aroma dulce, genera en el ambiente de tranquilidad, muy proclive a la relajación, y al ‘trance’ terapéutico.

Se debe dejar las cremas hasta el otro día para que continúen el efecto reparador en el cuerpo.

El paciente atendido presentaba una dolencia en la columna vertebral a nivel de las cervicales con dolores de tipo reumáticos con contracturas y nódulos al nivel del cuello. Al finalizar la sesión el paciente manifestó sentir los pies bien calientes, el alivio en el cuello, espalda y hombros, siente un bienestar general; “el cuerpo mucho más liviano”.

IV. Tercer momento

Reflexiones sobre los agentes de sanación, técnicas y productos terapéuticos de la cura.

La observación de los nuevos agentes de sanación nos permite ver desde otro ángulo los cuerpos, con malestares, dolencias e insatisfacciones, pero en una búsqueda de tratamientos complementarios o alternativos a los presentados por la medicina tradicional.

Este tipo de terapias, basadas en productos vegetales naturales, habla de una sensibilidad o intento de integración de la naturaleza, de lo ambiental, asociando técnicas de tratamiento corporal, por canales donde fluye la energía. Este elemento está jerarquizado como factor de múltiples desordenes y dolencias.

En los tratamientos se utilizan perfumes, aceites esenciales, cremas fabricadas en base a flores, frutos, semillas, hierbas aromáticas, que se aplican a la piel por intermedio de la imposición de manos y la manipulación directa sobre el cuerpo. Las manos se consideran como canal de transmisión de la energía vital, por medio de masajes relajantes, anti-estresantes produciendo un aflojamiento muscular, que puede llegar hasta el ensoñamiento del paciente.

Todo esto acompañado de un ambiente confortable, de luz tenue, música, y el aroma de esencias naturales de un vaporizador, da al entorno un estilo bien particular, el encuentro con un bienestar deseado.

Podemos decir que son terapias suaves, "delicadas" tomando este concepto de Mary Douglas, donde el paciente toma la opción por la delicadeza, y suavidad, en favor del cuerpo; hay un aspecto hedonístico en ellas, que posibilitan la integración del placer al displacer- malestar- dolencia en la búsqueda de la mejoría integral.

No se ejerce ningún tipo de violencia, no son técnicas invasoras, ni exigentes, como algunos tratamientos mecánicos con aparatos o instrumentos que se aplican en las fisioterapias tradicionales.

Las terapias naturales están impregnadas de valores espirituales y de cierta nueva religiosidad: el relacionamiento con la naturaleza y la de los seres vivos con el cosmos, nos hablan de una cosmovisión diferente, y también de teorías antiguas donde se incluye a la persona integrada a la totalidad del universo. Hay un acompañamiento de otros tipos de opciones de vida como es el régimen alimentario, la ecología, el relacionamiento con los animales, con la naturaleza.

La búsqueda de este tipo de tratamiento más suave, delicado, y espiritualizado, se contrapone al tratamiento mecánico que se encuentra duro, frío, despersonalizado, porque se estima que en la medicina oficial -con su mecanismo burocrático con un predominio de lo material - el vínculo curativo se diluye dentro de la brevedad de los contactos médico-paciente, estando esta relación centrada en lo técnico. La práctica médica oficial deviene cada vez más racional, lo humano-emocional se va dejando de lado, hay menos diálogo entre el médico y el paciente, y cuando no se logra un intercambio, la relación se codifica, se hace insensible, los resultados son de insatisfacción y de rechazo.

Al universo de las terapias observadas, los pacientes llegan con el diagnóstico de la medicina occidental clásica, marcada por los límites del cuerpo físico y separado por las distintas especialidades donde hay un predominio de lo material.

Aquí el vínculo terapéutico curativo se modela socialmente, la demanda de cura sostiene fuente y principios diferentes. Este vínculo es jerarquizado como medio de aliviar las dolencias, y los síntomas del malestar tanto como la técnica de sanción, no sólo implica lo físico, lo biológico, sino que se consideran signos de relaciones sociales no descifradas, la calidad del relacionamiento entre las personas.

Es como ver el significado social del malestar del cuerpo, con sus sistemas en desorden y sus llamados de atención; lo que busca este tipo de terapia es darle una nueva significación a esa disfunción, con un abordaje diferente, integrador-holístico.

Podemos pensar que la enfermedad de los diferentes sistemas orgánicos consiste en una disfunción de los mismos, en cambio en el malestar del paciente lo importante es lo que esa disfunción significa para él.

Estas terapias, por medio de las técnicas de sanación, ponen de manifiesto una reciprocidad a través del vínculo curativo que entabla el terapeuta con su paciente: "yo siento la entrega del paciente, por medio del masaje, los aceites naturales, las manos y la piel, es entrar en otra dimensión, de gran poder energético, uno disfruta de lo que hace, el paciente lo recibe, y es un dar y recibir ". La fuente potencial de la cura reside en la intersubjetividad del paciente y el sanador que se destaca como un ser afectuoso, compasivo y tiene el deseo de ayudar a otro ser humano.

El tratamiento es personalizado, tiene su propio tiempo, da ayuda, permite que aflore las tensiones emocionales, promueve la catarsis, se buscan cambios en los hábitos alimentarios, de posturas corporales, etc. Promueve el conocimiento del cuerpo y sus energías que posibilitan la autosanación, crea una nueva conciencia y apunta a un estilo de vida diferente.

La opción por la espiritualidad, es una forma de negociación que hace la persona que elige las terapias alternativas, con la medicina oficial y también con relación a sus familiares y amigos que apoyan con sus consejos. Las experiencias que se transmiten boca a boca, es una de las vías de difusión de estas técnicas alternativas de curación.

El paciente puede asimismo portar un amuleto- pequeña ánfora de cerámica colgada con un tiento alrededor del cuello, en ella se le introducen tres o cuatro gotitas de aceite esencial adecuado a la sintomatología, al ser productos energéticos permiten el equilibrio de la energía en forma permanente, cumpliendo así la función de protección del cuerpo.

Está práctica mágico-simbólica y empírica a la vez, nos recuerda la subsistencia de prácticas de atención o tratamientos populares, donde las yerbas, yuyos, ungüentos, amuletos son recomendados por diagnosticadores-sanadores para suprimir las dolencias y los malestares del cuerpo.

En este breve análisis nos planteamos algunas interrogantes como guías para continuar el camino de nuestros próximos estudios: ¿estamos frente a una recomposición de nuevos espacios de religiosidad y de diversificación de la espiritualidad con respecto al cuerpo y su sanación? ¿Son éstos efectivamente procesos de migración de lo sagrado, como una forma de sensibilidad difusa religiosa, institucionalmente inorgánica pero cada vez más importante que es nombrada como New Age en Estados Unidos, el Tercer Milenio en Brasil, L' Age du Verseau, en Francia?

El movimiento a favor de las terapias alternativas, naturales, moderadas, va constituyendo un rasgo permanente dentro de nuestro panorama cultural, como una posibilidad de cambio, de apertura mayor a lo cultural o como dice Mary Douglas, una 'verdadera contracultura' que opone lo espiritual a lo material.

Estos tratamientos complementarios-alternativos, basados en teorías antiguas sobre el modo en que los seres vivos están relacionados con el cosmos, teorías holísticas sobre las conexiones de la existencia física, psíquica y la naturaleza como elemento totalizador, nos permitirían hablar de la instalación de una alternativa cultural a las tradiciones netamente occidentales, referidas a la bio-medicina.

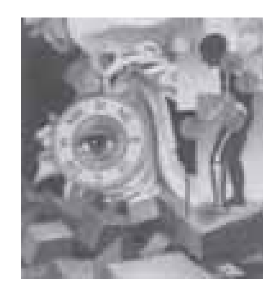
Referencias bibliográficas

DOUGLAS, M. Estilos de pensar. Barcelona, Gedisa, 1998.

DOUGLAS, M. Símbolos naturales. Madrid, Alianza Universidad, 1978.

TAUSSIG, M. Un gigante en convulsiones, Barcelona, Gedisa, 1995.

WEINSTEIN, L. Salud y autogestión. Montevideo, Nordan, 1978.



Vigencia de tratamientos "new age" en Uruguay

Fabiana Davyt

Introducción

El fenómeno del incremento de la demanda hacia las llamadas terapias complementarias según E. Menéndez, se vincula con la crisis del *modelo médico hegemónico*, cuestionado a partir de la década del 70, lo que generó movimientos tendientes a recuperar concepciones y prácticas 'curativas' que "parcialmente ponen en duda, no sólo la eficacia sino la ideología de la medicina denominada científica" (E. Menéndez, 1994).

Se trata aquí de presentar una aproximación al tema para lo que se seleccionaron entrevistados de forma de contar con un panorama amplio de los variados tratamientos y técnicas terapéuticas que se utilizan, enmarcados dentro de lo que se definió como "terapias new age", holísticas o complementarias.

El contacto con practicantes de terapias complementarias se realizó a través de usuarios de esos tratamientos, ya que una cantidad creciente de personas utilizan regularmente o han utilizado ocasionalmente los servicios que ofrecen los sanadores holísticos. De esta forma se llegó a circuitos de atención, y a partir de las entrevistas iniciales se fue ampliando el marco de referencia y surgieron nuevos contactos.

Se aplicó una entrevista-tipo en profundidad a practicantes de sanaciones holísticas, haciendo hincapié en aspectos como adquisición del conocimiento, técnicas utilizadas para realizar el diagnóstico y la cura, características de los demandantes, evaluación de los resultados, relaciones con la medicina clínica.

Adquisición del conocimiento-formación de los sanadores

Los entrevistados reconocen una educación formal/universitaria que no cubrió sus expectativas, entonces han buscado otras formas de adquirir conocimientos. Esa nueva formación pasa por realizar diferentes cursos y abordajes terapéuticos; los cursos,

de variada duración (desde unas pocas jornadas a varios años) se realizan en el país, muchas veces con docentes provenientes de otros países (Brasil, Argentina, México, España, etc.), y van desde las terapias florales (que incluye varias modalidades), aromaterapia, imposición de manos, ejercicios de armonización y meditación, diferentes tipos de masajes, etc. También se realizan encuentros, talleres, congresos, nacionales e internacionales.

La *Escuela Neijing* de medicina china imparte cursos con una duración de 4 años. En este momento existen 3 escuelas en Montevideo: la 'escuela madre' fue creada por el maestro español Padilla, quien hace un rescate y actualización de la medicina china, pero respetando todas las tradiciones; "es preferible llamarle sanador que médico, porque abarca mucho más conocimiento que el estrictamente médico, y habría que incorporar a las universidades todo un nuevo sistema pedagógico, que va desde la astronomía, pasando por la filosofía y siguiendo por el arte" (Padilla, Revista del Sur, 1995).

La Escuela Neijing existe en varios lugares del mundo; "se pueden encontrar escuelas semejantes –no son iguales, cada uno elabora sus propios criterios– en los países orientales en general, específicamente en India, en zonas de China y en los países árabes, en torno al pensamiento sufi" (Revista del Sur, 1995).

La escuela originaria en Uruguay (ubicada en Ciudad de la Costa, Solymar), cuenta con un 'custodio' y varios maestros; además de la enseñanza de diferentes técnicas terapéuticas, le dedican especial atención a impartir conocimientos de la tradición china sobre la naturaleza, los ciclos celestes, las teorías del yin y el yang, la ley de los cinco elementos y otros. Según Padilla, "urge que el médico se recicle como sanador, de tal manera que retome su criterio universalista del saber" (Revista del Sur, 1995).

Dentro de las técnicas que se enseñan en la escuela están: acupuntura, dígitopuntura, imposición de manos, moxibustión, propiedades de hierbas y plantas (complemento de las curaciones). Se enfatiza también el tema de la alimentación. No se toma a los alimentos como elementos externos y extraños a la persona sino clasificándolos según la energía intrínseca o naturaleza del alimento, en relación con el organismo que los ingiere. Es decir que se adapta a las condiciones particulares de cada persona: su constitución física, edad, la época del año, la región del planeta donde uno vive, el tipo de trabajo que realiza, su desequilibrio energético, etc.

La escuela acepta alumnos de ambos sexos que hayan cumplido 15 años; este es único requisito de admisión porque parten del supuesto de que, *"como se considera en China, todas las personas poseen conocimientos, algunos los desarrollan más que otros"* (entrevista). Lo 'popular' es parte de la política de la escuela de medicina china, promoviendo que muchas personas se vuelvan capaces de ayudar a otras, de facilitar el proceso de creación de terapeutas y que puedan ayudar de una forma rápida, eficiente, pero haciendo mucho trabajo social. La experiencia personal de los sanadores, *"las cosas que uno más ha enfrentado en la vida"*, es parte de la adquisición del conocimiento (y tiene que ver también con la eficacia). Los cambios a nivel profesional *"tienen que ver con cambios a nivel personal"*. Se considera que la propia sanación es la base de la práctica de sanación con los otros. El hecho de haber *"vivido y sufrido algunos dolores y poder levantarse de eso"*, fortifica el vínculo con el paciente; no sería exactamente un don, pero sí el terapeuta debe tener *"un peso específico, una calidez, una escucha o una manera de estar que facilita que el otro se abra o no"* (entrevistas).

También es importante que el propio 'sanador' sea objeto de su práctica; por ej., para ser facilitador de renacimiento[1], se realiza un retiro de 15 días, que *"es simultá-*

1. El renacimiento o reversing, es una técnica basada en la respiración conciente, mediante la cual se trae cada vez más oxígeno a la sangre, produciéndose una hiperventilación, que permite lograr un contacto más amplio con el cuerpo espiritual.

neamente un retiro que apunta a nuestra propia sanación y conjuntamente vamos aprendiendo una técnica para ayudar a otros" (entrevista).

Los entrevistados relatan su proceso de aprendizaje determinado por una búsqueda interior y una intuición. Esta 'síntesis propia' se conforma a partir de las distintas experiencias y "la variedad de disciplinas por las que se circula, seminarios a los que se asiste y libros que se leen, lo que proporciona una base de selección amplia de prácticas y creencias" (Carozzi, 1998).

Tratamientos

Según lo relevado en esta investigación, los practicantes de la medicina 'new age' utilizan varias técnicas combinadas, articulando la visión del mundo de sistemas médico-filosóficos de otras tradiciones académicas: medicina tradicional china, ayurveda[2], chamanismo. La combinación de técnicas depende del paciente y de lo que necesita, se puede utilizar masaje shiatsu, reiki, biomúsica, terapias florales, dígitopuntura; también alguna dramatización o técnicas bioenergéticas. Se habla frecuentemente de un 'retorno a la naturaleza', mediante una vida sana, dietas macrobióticas, vegetarianas, entre otros.

Los sanadores consideran que se requieren **técnicas** diferentes para llegar a los 4 niveles o cuerpos: se trabaja con herramientas que logren transformaciones a nivel mental, corporal, físico y espiritual. Se apunta en realidad al crecimiento espiritual de la persona, y desde ahí, como una consecuencia, se logra la mejoría en todos los niveles de su vida. Se supera el abordaje clásico de la persona, para descubrir también al *"ser espiritual, donde existe toda la sabiduría, todo el conocimiento, un ser en evolución"* (entrevista). La forma de ayudar a las personas no pasa solamente por el instrumento de la palabra o la comprensión del conflicto a nivel mental, sino de poder hacer un abordaje global de esa persona, como un cuerpo, como una mente, con emociones, como un alma en evolución, con aprendizajes a realizar.

Muchas veces los terapeutas explican su función como un *'proceso de acompañar a las personas a conocerse a sí mismas',* facilitando su propio proceso de curación y cambio. El terapeuta suministra herramientas para *"conocer más dentro nuestro, donde existe toda la sabiduría, todo el conocimiento"*.

Según lo manifestado por los entrevistados el sujeto es parte activa de un tratamiento: *"Yo enseño herramientas a las personas, a respirar de determinada manera, a que sean concientes de su cuerpo, que puedan escuchar, observarse, poniéndolo en práctica en el día a día, y eso es lo que genera modificaciones". "Le doy a las personas lo que tengo para darles, pero todo el tiempo enseño a que sean autosuficientes e independientes".*

TERAPIAS más frecuentemente utilizadas en los tratamientos holísticos

A efectos de ordenar los datos recabados, de entender algunos términos frecuentes en la terminología de los sanadores y determinar de qué tradición o sistema filosófico derivan las diferentes técnicas utilizadas, podemos ubicar las prácticas de la siguiente forma[3]:

2. Sistema de medicina tradicional de la India.

3. Se tomaron como referencia las clasificaciones de OPS (1999), del *National Center for Complementary and Alternative Medicine* (NCCAM) y de E. Menéndez (2003).

• ***Acupuntura, moxibustión:***

Acupuntura (inserción de finas agujas en determinados puntos del cuerpo con fines curativos). Mediante esta técnica, se trata de restablecer el equilibrio de un determinado órgano, sistema o parte del cuerpo para armonizarlo con el conjunto.

Moxibustión (aplicación de calor en los puntos de acupuntura mediante un cilindro de hoja seca de una planta conocida como Moxa).

• ***Terapias manuales:***

Dígitopuntura: consiste en masajes en diferentes zonas del cuerpo para estimular la circulación sanguínea. En China, estas técnicas manuales reciben el nombre de **tuina**; posteriormente fueron adaptadas y desarrolladas por los japoneses y de aquí surgió el **shiatsu** (presión con los dedos).

Reflexología: masajes en manos y pies.

Aromaterapia: masajes con esencia de flores que influyen en el estado de ánimo de la persona.

• ***Plantas medicinales, herbolaria y sistemas florales***

La ***herbolaria, fitoterapia* o *medicina herbaria,*** comprende el uso de gran variedad de plantas utilizadas como medicamento o para la nutrición. Dentro de la herbolaria se destaca la **medicina floral,** método terapéutico basado en esencias extraídas de flores silvestres. Todo lo que tiene que ver con sistemas florales actúan muy específicamente en el cuerpo emocional. La medicina floral se popularizó por medio de Bach (médico homeópata inglés), y a partir de allí han surgido otros sistemas florales como las "Flores de California", las Esencias Florales Bush de Australia. En Uruguay, el médico homeópata Bernardo Ferrando ha desarrollado un sistema floral autóctono[4].

• ***Régimen alimentario, dietas, nutrición.*** Trata de introducir cambios en los hábitos de alimentación o el estilo de vida de las personas. Algunos usan vitaminas y minerales, otros, sistemas dietéticos como la **macrobiótica**.

• Terapias que incluyen ***intervenciones cuerpo-mente.*** Estos ejercicios tienen como finalidad intervenir en la mente para lograr cambios a nivel corporal; las técnicas más usadas son las terapias de relajación, la **meditación**, la **musicoterapia**, la **biodanza**, la **bioenergética**.

• ***Ejercicios tradicionales:***

Yoga: es un sistema religioso y filosófico indostaní. Su efecto inmediato es fortalecer el cuerpo y librarlo de enfermedades, pero se encamina a brindar un vehículo apropiado para la unión del ser individual con el ser superior.

El **Tai-Chi** deriva de un arte marcial chino, y consiste en una serie de movimientos coordinados en los que cabeza, tronco y cada una de las extremidades tienen que estar perfectamente sincronizados. La ejecución del Tai Chi posibilita al practicante conectarse con la energía del universo, armonizando su propio ser.

• ***Terapias del biocampo*** o sobre la base de la energía. Tratan de causar un efecto en los campos de energía que supuestamente rodean al cuerpo humano mediante la colocación de las manos a través de estos campos. La curación a través de la imposición de manos se realiza cuando *"una persona coloca sus manos sobre otra y en ese contacto está nutriéndola energéticamente"* (entrevista). Incluye:

4. En su libro "Flores del Mburucuyá de la Sierra", investiga las propiedades curativas de nueve flores uruguayas.

El **toque Terapéutico o imposición de manos:** los sanadores, haciendo pasar las manos sobre el paciente, identifican los desequilibrios energéticos y actúan para lograr la reacomodación y equilibrio de la energía corporal.

El **qi gong** combina movimiento corporal, meditación y respiración controlada para estimular las funciones de todos los órganos.

El **reiki** *"es una energía inteligente, donde el terapeuta no está dirigiendo ni manipulando, sino simplemente está haciendo de canal, de intermediario"* (entrevista). Dar REIKI quiere decir traspasar la energía vital a toda persona que la necesite y la requiera.

Demanda local

En cuanto a la **demanda** y las características de los consultantes, las personas entrevistadas plantean que es común que haya más interés y más búsqueda de parte de las mujeres; en general éstas se preguntan más sobre sí mismas, son más sensibles al malestar que sienten, a los hombres *"les cuesta más aflojarse y entregarse"* (entrevista).

La experiencia personal del sanador y *"lo que uno, en su propio camino, viene curando"* también es un elemento de peso en el momento de elegir una terapia 'new age', sobre todo en mujeres entre los 20 y 40 años.

En cuanto al tipo de demandas, *"la gente está demandando aprender a vivir, no es casualidad que los libros de autoayuda sean los que tienen mayor venta en todo el mundo"* (entrevista). Los motivos de consulta son variados: se buscan respuestas concretas para lo que tiene que ver con enfermedades físicas, y también se consulta por problemas de relación, problemas emocionales, conflictos psicológicos, infelicidad, insatisfacción. Muchas personas, desconformes con la medicina oficial, acceden a este tipo de tratamientos buscando tratamientos más holísticos, *"que la vean en su totalidad"*; los médicos se ven cada vez más enfrentados a cosas que no pueden resolver, tienden a desestimar o a decir 'esto no existe', o 'es nervioso', pero la gente igual se siente mal. Por eso algunas personas que sufren estos trastornos que no se reducen a síntomas biológicos medibles o que la biomedicina no reconoce como enfermedades, se construyen otro itinerario terapéutico teniendo en cuenta la diversidad de ofertas de atención a la salud disponibles en la sociedad.

Estas terapias alternativas "tienden a responder a un universo de requerimientos los cuales no llegan a satisfacerse por las respuestas médicas oficiales –que atraviesan una crisis de credibilidad, a medida que empiezan a aparecer como promesas que nunca podrían ser cumplidas y que provocan efectos opuestos a los que se buscaban[5]" (Laplantine: 386, 1999).

Pero la proliferación de 'medicinas alternativas' no es exclusivamente una reacción contra la biomedicina. "Si bien existen procesos reactivos hacia la medicina alopática, éstos no constituyen los únicos factores de este desarrollo, ya que intervienen una pluralidad de factores incluyendo la industria químico/farmacéutica". Algunas formas de atención alternativas "han sido resignificadas en sus usos; un caso típico es el de la medicina herbolaria, que ha sido impulsada por una parte de la industria químico/farmacéutica, dado el incremento del consumo de estos productos por los sectores sociales de mayores ingresos" (Menéndez, 2003). *"Es la gente la que pide las cosas, viendo la eficacia de los tratamientos. Hay tanta gente que consulta homeópatas o flores de Bach, que los médicos se preguntan qué pasa; pero en realidad se mueve mucha plata ahí"* (entrevista).

5. Por ej., la sobremedicación.

Etilogía

En cuanto a la etiología y dónde se ubica el **origen de la enfermedad**, los practicantes de esta medicina 'new age' ven una diferencia fundamental con la medicina oficial y es que en esta última el paciente queda atrapado en el conocimiento biomédico, donde la enfermedad es vista como algo externo que le pasa a la persona, el cuerpo es víctima de un germen, de una enfermedad, entonces *"la persona queda absolutamente vaciada de poder y a merced de la solución que el sistema médico le pueda ofrecer"* (entrevista).

En la medicina alternativa, hay una diferencia radical: *"la enfermedad tiene que ver con una lección del alma, un aprendizaje; cuando el cuerpo físico enferma, el alma está aprendiendo una lección de vida que es fundamental para que ese ser humano siga creciendo en forma saludable"* (entrevista).

La práctica new age se basa en la energía; el Qi o 'energía' es la fuerza vital de donde nacen todas las cosas, es al mismo tiempo la salud y la enfermedad. Se considera que estamos en un mar de energía y que hay diferentes maneras de ver esa energía, que depende de la historia personal de cada uno y de la manera de ver el mundo. Se hace un recorte y decimos *"esto es un dolor de cabeza"* o *"esto es un bloqueo en tal chakra"*. Esa energía afecta determinados chakras, *"las emociones son energía y algunas pueden cerrar unos chakras y otras abrirlos"* (entrevistas). Es una aparente paradoja: la enfermedad trae un mensaje de salud. Según Bach[6]: *'la enfermedad, tan cruel en apariencia, es en sí beneficiosa porque nos recuerda en dónde nos hemos desviado de nuestro camino'*. Es decir, el abordaje es diferente, se trata de sentir que en la enfermedad sufrida puede estar *"el secreto para reencontrar el propio equilibrio";* entonces no sólo hay que luchar contra la enfermedad sino también encontrar el sentido de la enfermedad y comprenderla. "La enfermedad no puede reducirse a la única dimensión anatomofisiológica, no puede aislarse de la cultura, forma parte de otros ritmos de equilibrio, se inscribe en el seno de otras lógicas del malestar" (Laplantine: 366, 1999).

Eficacia

En términos de **eficacia**, los sanadores relatan generalmente alguna curación propia para reforzar la validez de la eficacia. Las sanaciones se dan en enfermedades o dolencias que no habían tenido buena resolución a través de la medicina oficial. Muchas veces son "*curaciones que parecen ser milagrosas"*, pasando desde enfermedades todavía no curables hasta otras dolencias de tipo psicosomático y emocional. La eficacia del tratamiento depende básicamente de ese cambio en la relación del individuo con la naturaleza, el planeta o el cosmos, de la acción transformadora de cada persona consigo misma. Los terapeutas consideran que el éxito de los tratamientos no siempre es tan evidente a nivel físico, pero sí a nivel psíquico y/o emocional, que tiene que ver con cambios que se producen en la percepción de uno mismo, en una búsqueda de la dimensión espiritual de la existencia.

En cuanto a la oferta de servicios, por lo general los terapeutas no hacen un ofrecimiento mediante medios de difusión formales (radio, diarios, volantes, etc.), sino que el consultante llega por referencias de otros, por recomendación "boca a boca". Así se va creando una *comunidad terapéutica* en torno al sanador, respaldada por una 'clientela' que hace propaganda de ese terapeuta. Es decir que el terapeuta deberá legitimar

6. Citado por un entrevistado.

y demostrar una “fama de eficaz” (Briones, s/f). *“Vino una gurisa y me dijo ‘quiero hacerme reiki porque una amiga mía se hace y está mucho más tranquila, y yo tengo muchos problemas”* (entrevista).

Finalmente, la imagen del sanador es importante, “la relación terapeuta-paciente se establece sobre una base de comunicación social, que une a dos personas” (E. Estrella, 1986); *“de eso se trata el 90% de la terapia: la confianza que te tengan”* (entrevista).

Por lo expuesto se comprende que cuando hablamos de terapias ‘new age’ y/o de tratamientos alternativos, estamos en un universo de referencias de un orden diferente, que sin embargo comparte con la medicina occidental una misma meta de alcance de una vida saludable.

Bibliografía

Briones Gómez, Rafael. s/f. “Formas y procesos asistenciales”. Universidad de Granada

Carozzi, María Julia. 1998. “La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales”. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa: “Religiões de armar, do-it-yourself religions”. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998

Estrella, Eduardo. 1986. “Las contribuciones de la Antropología a la investigación en salud”. En. DUARTE NUNEZ, E. Ciencias Sociales y Salud en América Latina. Tendencias y perspectivas. OPS-CIESU, Montevideo.

Laplantine, Francois. 1999. Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea. Ed. Del Sol, Buenos Aires.

Menéndez, Eduardo L. 2003. “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. En: Ciência & Saúde Coletiva, Vol 8, N° 1, Río de Janeiro.

Menéndez, Eduardo L. 1994. “La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?”. En: Rev. Alteridades, Año 4, N° 7 (Págs. 71-83). UNAM, México.

NCCAM. National Center for Complementary and Alternative Medicine de los Estados Unidos.

OPS/OMS. Informe del Grupo de Trabajo sobre Medicinas y Terapias Tradicionales, Complementarias y Alternativas. Washington: OPS/OMS, 1999.

Revista de Sur – Red del Tercer mundo. 1995. Entrevista a José Luis Padilla: “Los referenciales del ser humano”. N° 43, abril. Montevideo, Uruguay.

Otras fuentes utilizadas: material de divulgación, folletos, entrevistas.



La Iglesia Universal, ¿también se ocupa de la salud?

Selene Cheroni

I. Resumen

Este artículo presenta la actividad de una institución religiosa, cuando se ocupa de temas relativos a la salud de los fieles y/o asistentes a rituales colectivos de sanación. El trabajo se integra en la investigación realizada en el marco del Equipo de Antropología y Salud sobre la temática de la "desmedicalización" de la salud.

Para el mismo, se trabajó haciendo una revisión documental y a través del programa televisivo que emite la Iglesia Universal en uno de los canales abiertos de nuestra ciudad. Este programa fue grabado en vídeo durante los meses de mayo y junio de 2004.

II. Características generales del movimiento pentecostal

El término 'pentecostal' deriva de *Pentecostés*, que en la tradición cristiana hace referencia al descenso del Espíritu Santo sobre los discípulos de Jesús, que se celebra el sexto domingo después de Pascua.

Estos movimientos tienen sus inicios en Estados Unidos en el siglo XIX, sin apartarse de la doctrina cristiana de la santificación y salvación pero poniendo énfasis en los dones del Espíritu Santo que serán entregados a los conversos y asegurando que el Espíritu Santo sigue haciendo milagros en nuestros días. Es característico del movimiento pentecostal la importancia que asignan a la relación personal con lo divino, la imposición de manos, ruegos y testimonios públicos.

> *"Teológicamente hablando es el Espíritu Santo que juega el papel central ya que es vía el Espíritu que el creyente obtiene contacto con lo divino recibiendo así la prueba de su propia salvación."* (Droogers, 1991)

Hay una rama pentecostal tradicional y otra surgida en los ’80, que es el neo pentecostalismo en la cual la prédica se centra en la fuerte presencia del pastor y en las diferentes campañas que éste y su iglesia promueven para que sus seguidores consigan la sanidad y la prosperidad económica.

III. Programa televisivo “Habla que te escucho”

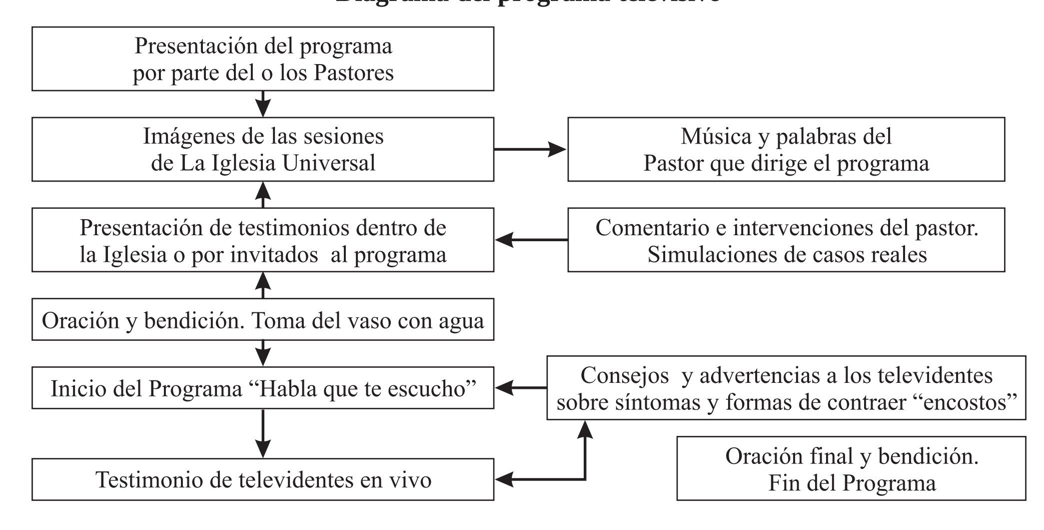
> *“Más allá de seguir las principales creencias y doctrinas del pentecostalismo tradicional, el perfil de las iglesias enmarcadas en estos conceptos puede resumirse así: exclusividad en los servicios y medios de salvación; énfasis en la realización de milagros mediatizados por las iglesias con testimonios públicos de los mismos; énfasis en rituales emocionales y, sobre todo, en* ***rituales de cura****, asociados a una representación demoníaca de los males; uso intenso de los medios de comunicación de masa: impresos, radiales, televisivos e informatizados; combinación de religión con marketing, dinero y, en algunos casos, política; sensibilidad para captar los deseos de los fieles no sólo de las capas sociales más bajas.”* (Oro, 2003)

La Iglesia Universal transmite su mensaje todos los días de la semana por dos medios televisivos (canales abiertos) al cierre de sus respectivas transmisiones. En el mismo dan a conocer su dogma y trabajan con diferentes mecanismos de marketing para promocionarse. Entre estos mecanismos, encontramos avisos de las diferentes campañas religiosas realizadas; simulaciones de casos reales explicadas por los pastores; los síntomas de posesión demoníacos y consejos para deshacer sus daños; videos clips con imágenes de sus ritos; testimonios de sanación y prosperidad por los usuarios de la iglesia; intervenciones de los televidentes acerca de sus situaciones de vida; y la prédica y la oración de bendición de los pastores.

Durante estos programas las intervenciones de los espectadores cobran importancia ya que, no sólo se les plantea las causas de sus problemas –daños realizados por “encostos”– sino que se los invita a las sesiones de la iglesia y ya son agendados para una entrevista personal con un pastor de referencia.

El programa finaliza con la oración del pastor, que antes advierte la necesidad de preparar un pedido para colocarlo cerca del televisor y el vaso con agua –que es el vínculo entre Dios y el hombre– para ser bebido después de la oración propuesta.

Diagrama del programa televisivo



IV. Martes de Sanación

Muchas son las personas que recurren a la Iglesia Universal pentecostal por problemas de salud, las consultas más recurrentes son por dolores de cabeza, insomnio, problemas respiratorios, dolores musculares y de columna, desgano, fatiga y nerviosismo. Todos estos síntomas y/o malestares se interpretan también como causales de la pérdida de trabajo y de no prosperar económicamente, se agregan también los conflictos familiares y todo tipo de suceso malogrado de sus vidas cotidianas.

Según los consultantes todos pasaron por el médico y después de múltiples estudios y análisis nunca se les encontró la cura. La respuesta que otorgan los pastores de la Iglesia Universal está dada por la fe bien utilizada en Dios y en Jesús ya que las causas de estas enfermedades son debidas a los encostos o espíritus dañinos, hechicerías y daños que se instalan en el cuerpo y en la vida de la persona, que incluso pueden heredarse de generación en generación- y solamente la fe en Dios y en Jesús pueden sacarlos. De igual forma, utilizan pasajes textuales de la Biblia pero también descontextualizados del Viejo y Nuevo Testamento para explicar, convencer y convertir a los consultantes.

Para la los pastores de la Iglesia Universal existen 10 síntomas de la posesión de un espíritu maligno o “*encosto*”:

1. Dolores de cabeza constante;
2. Insomnio;
3. Nerviosismo;
4. Vicios;
5. Enfermedades incurables o sin diagnóstico médico;
6. Visión de bultos y audición de voces;
7. Deseos de quitarse la vida;
8. Depresión;
9. Desgano;
10. Miedo.

Se establece que con sólo tener uno de estos síntomas, la persona está poseída por un “encosto” que trabaja en su vida haciéndole daños y trancando todas sus acciones.

Asimismo explican que hay diferentes formas de contraer un “*encosto*”:

- Por herencia;
- Por haber participado en un ritual de brujería;
- Por haber sido víctimas de una bujería;
- Por haber estado cerca de alguien que hace o participa en rituales de brujería;
- Por haber tocado o estado cercano a una brujería.

Este es un patrón ya observado en otros estudios, “Para los pentecostales, muchas enfermedades tienen causas espirituales, son el resultado de la influencia del mal y pueden ser tomadas como amenaza e incluso invasión del cuerpo por entidades demoníacas. Es posible que tales influencias maléficas sean desencadenadas por la acción de otros –a través de la hechicería o incluso por medio del mal de ojo” (Alves, 2000: 197)

V. Resultados de los tratamientos

¿Cómo se combaten los “encostos”? A través de la fe en Dios y la concurrencia a las sesiones y terapias de ayuda que brinda todos los días de la semana la Iglesia Universal. Es en estas terapias donde se aprende a utilizar la fe teniendo en cuenta que “*el*

***sacrificio** es el combustible de la fe”* y que *“el 50% le toca a uno y el otro 50% le toca a Dios”*.

Los pastores aclaran que para la eficacia de estos “tratamientos” es necesario concurrir, obligatoriamente, a todos los rituales, manteniendo una constancia temporal en la concurrencia, así como en la necesidad de juntarse con los otros (sus pares) que padecen los mismos males, haciendo hincapié en las instancias grupales que por lo general son masivas, más que en las consultas de tipo personal, cara a cara.

En las sesiones colectivas del culto, “Existe un esfuerzo por parte del grupo por ‘construir un efecto mágico’, o sea, mostrar que efectivamente, los problemas se solucionan o se están solucionando, por los medios prescriptos por el grupo. Los individuos colaboran en esta construcción, realizando a su vez un esfuerzo por buscar las evidencias que permitan interpretar los sucesos que les ocurren en términos de la cosmovisión del grupo” (Frigerio, 1998).

VI. La sanación

Es a través de la “terapia espiritual” que se encuentra la sanación del cuerpo y el alma. La misma consiste en concurrir a todas las terapias recomendadas por los pastores así como participar en las distintas campañas que ellos proponen, de esta manera se van formando cadenas, que no deben ser interrumpidas, con las cuales el consultante encontrará su sanación total. “En el culto pentecostal la cura se pone en escena como una batalla (...) La metáfora de lucha atraviesa todo el ritual: la cura marca la victoria del bien sobre el mal. La visión del mundo pentecostal se asienta en una oposición rígida entre el bien y el mal; se trata, en última instancia, de planos discontinuos e irreconciliables. La enfermedad, en cuanto señal de desorden, es una categoría perteneciente al segundo plano; interpretarla es forzar a la entidad causante a manifestarse durante el ritual, y, por tanto, amoldar el sufrimiento personal al modelo dicotómico del culto” (Rabelo, 1994).

Se proponen cadenas de oración y *“plegarias de descarga fuerte”* donde los espíritus malignos por orden del Espíritu Santo dejaran de hacer daño a las personas ya que *“el arma más potente es la fe del hombre”*, con la *imposición de manos* donde el Espíritu Santo obra a través de la fe del pastor.

Asimismo, los consultantes podrán llevar fotos de familiares, ropas de las personas que se quiera que sean bendecidas y escrito en una hoja blanca todos los problemas que se quieran resolver. Dentro de las sesiones se manejan y utilizan diferentes instrumentos y objetos que permiten canalizar la fe. Entre ellos destacamos: el camino de sal; el vaso con agua; la unción de aceite de oliva; la cinta roja contra la envidia; el anillo de la Santísima Trinidad; el jabón de la descarga y el de la purificación; bolsas de harina de trigo; la rosa amarilla de la prosperidad, la rosa roja, la blanca, la amarilla y trozos del manto de la descarga.

Se asegura que con ayuda de estos *“símbolos consagrados”* se encaminará la fe y se encontrará la sabiduría y todos los males serán sanados y la persona será bendecida a través de la fe. El carácter heterogéneo de estos símbolos, que apelan a diversas tradiciones, sigue características de la propia iglesia. “Las iglesias neopentecostales mantienen una relación activa y dialéctica con las creencias, prácticas y actitudes religiosas de la cultura popular circundante, en términos de tensiones y antagonismos que se asientan sobre reconocimientos previos. Los neopentecostales acentúan la guerra espiritual contra los espíritus de la religiosidad popular nutrida en la umbanda, el candomblé, la brujería, la parapsicología, el tarot, el curanderismo y las tradiciones rurales” (Wynarczyk, 1995).

VII. Consideraciones finales

La propuesta de la Iglesia Universal contiene un carácter mágico-religioso, abarca soluciones de tipo económico, afectivo y sanitario (somático y psíquico) con mensajes directos y claros, y soluciones concretas cuya eficacia está basada específicamente en la calidad de la fe del usuario.

Esta estrategia de “tratar” al consultante resulta interesante ya que la causa o el origen de todo lo que le está ocurriendo o le pueda ocurrir, se encuentra siempre en el entorno: la responsabilidad de sus males es de otros, ya que, o se encuentra bajo los efectos de espíritus dañinos o de los efectos de la envidia. Asimismo se buscan culpables dentro de su grupo de conocidos e incluso familiares, invitándole a la iglesia como forma de poder salir de ese círculo y sus efectos negativos.

El tema de la “prosperidad” es central en los discursos de los pastores, ellos prometen un dios que bendice con la prosperidad económica, espiritual y física. Algo que caracteriza a los pentecostales es el racconto en público por parte de los fieles de las diversas situaciones que atravesó en su vida hasta llegar a la iglesia.

Estos testimonios de carácter biográfico tienen un *antes* y un *después:* “Los relatos de conversión tienen este esquema de dos tiempos, los conversos reconocen en las historias de sus vidas una ‘vida antigua’ y la ‘vida nueva’ a partir de la intervención divina y el cambio operado en sus vidas”. (Espinar; 2002)

Esquemáticamente, los relatos comienzan con una situación inicial de **carencia o crisis** (enfermedad, problemas económicos, etc.) y a partir de estas circunstancias la persona comienza a dirigir sus acciones hacia la resolución del problema.

Resulta igualmente interesante la forma en que se trabaja la superstición a través de objetos consagrados que son los mismos que utilizan las religiones afrobrasileñas. Según Wynarczyk (1999), este tipo de religiones tienen una ‘eficacia funcional’ ya que dan a los fieles una respuesta inmediata a la aflicción, “suministrándoles un nuevo mundo de sentidos, un modo de apoderarse del mundo de vida”. Esto puede explicar pero sólo en parte, “la movilización de las personas hacia la conversión y la orientación general de la conversión”, pero serían necesarias explicaciones más específicas sobre las diferencias de prácticas, creencias y orientaciones, dentro de un sustrato de creencias comunes sobre posesión espiritual con capacidad de intervención en el bienestar y salud individual.

Bibliografía citada y consultada

Alves, Paulo César y Rabelo, Miriam. 2000.”Experiencias de aflicción y tratamiento en el ámbito religioso”. En: *Salud y Equidad: una mirada desde las ciencias sociales.* R. Briceño-León, M. C. de Souza Minayo, C. Coimbra (Coords.). Ed. Fiocruz, RJ.

Briones Gómez, Rafael. S/f. “Formas y procesos asistenciales”. Universidad de Granada.

Droogers, André. 1991. “Pentecostalismo en América Latina”. Latin American Research Review, 2003, 38, 1. En: Algo más que opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño. Bárbara Boudewijnse, André Droogers, Frans Kamsteeg (editores). Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

Espinar Álvarez, Ángel. 2002. “Los discursos de la identidad pentecostal”. En: NAyA. Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología.

Frigerio, Alejandro. 2002 “¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión?: Aplicando teorías de la elección racional a dominios’irracionales”. En: 3° Congreso Virtual de Antropología y Arqueología. NayA

Frigerio, Alejandro. 1998. “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa: O futuro da religião». São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998

Gallardo, Susana. 2001. “Los nuevos movimientos religiosos”. Revista *Ciencia Hoy* en línea. Volumen 11 - Nº 65. Octubre/Noviembre

La Nación On line. S/f. «Dios atiende en el cine de la esquina. Los mesías electrónicos: el pastor Giménez y cía.”

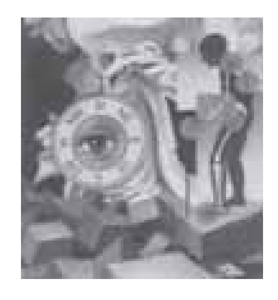
Menéndez, Eduardo L. 2003. “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. En: *Ciência & Saúde Coletiva*, Vol 8, N° 1, Río de Janeiro.

Oro, Ari Pedro. “Pentecostalismo: dinheiro e magia”. En: S.Romero (comp.) Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, 2002-2003. Dpto. de Antropología Social-FHCE-Universidad de la República. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.

Rabelo, Miriam C. 1994. “Religión, ritual y cura”. En: *Saúde e doença. Um olhar antropológico*. Paulo C. Alves-Cecilia de Souza (comp.).Ed. Fiocruz, RJ, Brasil

Semán, Pablo. 2003. “Otra política/Otra teología”. Versión electrónica de la *XXVIIème Conférence Internationale de la Société Internationale de Sociologie des Religions*, 21-25 julio 2003, Turin, Italie.

Wynarczyk, Hilario. 1999. «La difusión de las iglesias evangélicas en Argentina y Brasil: Semejanzas, diferencias y condiciones sociales”. En: Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR. No. 8 Diciembre. Bs. As.



Las religiones afrobrasileñas y la salud

Virginia Rial

I. Introducción

En esta parte de la investigación se indagó sobre conocimientos y técnicas que se utilizan dentro de las religiones afrobrasileñas, cuando abordan temas de salud[2] y enfermedad.[3]

En un primer momento se realizó un abordaje desde lo personal, valorando ese plano de acceso, de acuerdo a Atkinson: *"Incluso experiencias personales pueden proporcionar motivos y oportunidades de investigación. Aquí también estas experiencias cobran interés y significado por medio de ideas teóricas: el estímulo no es intrínseco a la propia experiencia"*, (Atkinson 1994:46). Sin embargo, y con las metas de la investigación colectiva en perspectiva, se aplicó desde el comienzo el método etnográfico a partir de la observación y del registro de los comportamientos, prácticas y dinámicas en tres centros diferentes: *"La etnografía trabaja con una amplia gama de fuentes de información. El etnógrafo, o la etnógrafa, participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre temas que él o ella han elegido estudiar"*. (Atkinson, op. cit.: 15)

---

1. La palabra pae o mae designa a los y las iniciados/as de mayor jerarquía, que tienen su propio templo. Significan "padre" y "madre". Son los que se encargan de dirigir las ceremonias y rituales, de realizar los "trabajos" y curas y de formar a los discípulos. Tienen las funciones de guía, formación, sanación, predicción. Para poder acceder a este cargo realizan una extensa formación y finalmente, si logran los méritos suficientes, son habilitados para cumplir dicha función.

2. Salud, como se establece en la definición de la Organización Mundial de la Salud, "no consiste únicamente en una ausencia de enfermedad o lesión orgánica" (convención del 22 de julio de 1946). En Tarnopolsky, S, 1994.

3. Enfermedad, como el desequilibrio en alguno de los puntos propuestos en la definición de Salud de la OMS (aspecto físico, psíquico o social).

Se aplicaron también entrevistas semi dirigidas y libres, que permitieron identificar las principales prácticas, métodos, y rituales usados para “sanar”.[4]

Los tres planos desde los que se abordó la investigación fueron: a partir de la experiencia personal, de la observación e información brindada en las entrevistas y de la experiencia relatada por personas cercanas.

El discurso de los entrevistados nos permitió tener una visión Emic de los hechos, la propia visión que tienen sobre su rol y sus prácticas y de las relaciones y la percepción que tienen de cómo inciden en la vida de los “clientes”, de los feligreses y de los demás colegas de religión. Como dice Pi Ugarte “*apreciada una religión cualquiera desde la perspectiva antropológica, lo que más importa en relacion a su peso social no son las definiciones de sus teólogos ni las pragmáticas de sus juristas y dirigentes, sino cómo la gente común interpreta y vive su sistema de creencias y rituales*” (Pi Ugarte, 1998: 12). La visión Etic la brindó el marco institucional,[5] las reglas y normas escritas y no escritas de los centros, cómo abordan la enfermedad y la salud, sus prácticas y su significado.

Un punto de interés subyacente a la consideración del tema es que durante los últimos años se ha visto un incremento de la práctica de religiones que incluyen en sus propuestas el abordaje de la salud y proponen ‘recetas’ para mantenerla o recuperarla; en ese sentido se destacan los centros religiosos ‘afrobrasileños’, así como los grupos pentecostales (otro caso analizado, ver en este mismo dossier).

El objetivo inmediato aquí es el de tratar sobre conocimientos y prácticas vinculadas a la tradición religiosa afrobrasileña para el tratamiento de enfermedades y de la construcción de la salud.

II. El acercamiento al terreno

La investigación se dividió en dos etapas diferenciadas. En la primera se realizó el primer acercamiento a las zonas en que se iba a trabajar, y se entrevistó al primer informante (Pai Armando Ayala, fallecido poco después). En la segunda etapa se revisitaron las zonas y se realizaron entrevistas a dos nuevos informantes (un pai y una mai que a su vez es curandera y practica lo que denominamos ‘medicina popular y/o familiar’ –prácticas en las que fue iniciada por su familia de origen gallego).

En parte de la observación y entrevistas tuve que mantener dos roles bien diferenciados. Por un lado ser antropóloga, desde una posición “externa”, que me permitiera “capturar” a ese “otro” en toda su dimensión; manteniendo la distancia necesaria del objeto para investigar. Por otro lado debía convertirme en paciente y practicar en mi las técnicas y procedimientos que me planteaban. En el caso de la ‘mae-curandera’, el contacto fue muy fluido e intenso en cuanto a los encuentros y a la posibilidad de estar presente en las prácticas.

III. Funciones de la práctica de sanación

A partir de lo que se relevó en observaciones y de las entrevistas, se perfilan funciones principales, que tiene el pai o mai, focalizadas en tres aspectos fundamentales:

---

4. Sanar entendido como término más amplio que curar. Este último tiende a eliminar los síntomas específicos a partir de un tratamiento concreto. Sanar implica no solo curar sino también tratar de abordar el por qué de la aparición del síntoma. Es una forma más “holística” de curar.

5. “De igual manera, el estudio antropológico –y sociológico– de la religión cayó durante mucho tiempo en la confusión entre religión institucionalizada y experiencia religiosa popular; así, se consideró lo religioso como lo propio de las organizaciones, lo que llevó a apreciar la religiosidad popular-generalmente cumplida al margen de las autoridades que definen lo correcto en ese campo –como muestra bastardeada, teñida de magia y superstición, de la religión en sí.” (Pi Ugarte, Renzo, op.cit.: 12)

– *Sanar*. Entendido como proceso de re-equilibrio de la energía corporal, psíquica o social del individuo. Los tratamientos más solicitados tienen que ver con enfermedades como el cáncer, infertilidad, impotencia, alergias, y en muchos casos enfermedades venéreas. En cuanto a los aspectos psíquicos se presentan casos vinculados a depresiones, angustia, "nervios", etc. En el caso del aspecto social los temas son muy variados pero suelen girar en torno a tres elementos fundamentales que son, por un lado, las relaciones de pareja, los vínculos familiares y las relaciones laborales y económicas. "Al cobrar fuerza el temor al hechizo, que se difunde rápidamente entre vastos sectores sociales, crece paralelamente la idea de que ni la medicina de base cientifica ni las religiones tradicionales disponen de medios eficaces para neutralizarlo", (Pi Ugarte, op.cit.: 22)

– *Formar nuevos adeptos y "educar"* a la población sobre diferentes temas (lo religioso, los aspectos de sanación, etc.) Educar en el sentido de formar personas que puedan continuar con la práctica de estos conocimientos y poder aplicarlos y transmitirlos a su vez. Se establecen escuelas a partir de aquellos 'paes' que son reconocidos y dejan su impronta en la comunidad. Los pais o mais acceden a su formación como tales a partir de diferentes líneas de educación. Estas pueden ser por tradición familiar, por enseñanza de un maestro, por transmisión oral de conocimientos, por material bibliográfico, cursos.

– Y finalmente la función *de investigar sobre nuevos elementos y tratamientos*. Plantean que permanentemente tienen que formarse, estar al día de lo que pasa en el mundo para poder adaptar sus prácticas a la vida cotidiana y al tiempo. Se entiende que muchas prácticas y elementos que eran utilizados hace décadas, hoy día es difícil obtenerlos o practicarlos, por lo que deben ser sustituidos por equivalentes más accesibles.

IV. Los públicos

Los diferentes públicos que se asisten pueden diferenciarse en tres grupos principales. El primero es aquel que está compuesto por los practicantes o seguidores que se forman específicamente en la religión. El segundo lo integran los asistentes esporádicos que asisten buscando sanación y atención a un problema específico. Suelen acudir y solicitar el uso de mancias y de la adivinación. El tercer grupo se compone de los asistentes regulares para atención. Son aquellos casos cuando el pai o mai se convierten en 'guías de vida', tomando a veces el rol de sanadores, complementario a la figura del médico.

V. Procedimientos utilizados para tratar enfermedades o dolencias

A nivel de los procedimientos y prácticas que se realizan en los distintos tratamientos existen distintos planos de abordaje, ya sea a partir del contacto o no con el paciente, a partir del tipo de tratamiento, si es invasivo o no, y por último, según si existe el consumo o no de hierbas u otras sustancias.

El origen de las dolencias se vincula, según la circunstancia, con la herencia, con el contagio o con "trabajos" y/o con el tipo de alimentación. En cuanto a las formas de diagnóstico podemos diferenciar una primera, la observación directa. El 'pae' o 'mae' observa al consultante físicamente, ve cómo están sus ojos, el calor y color de las manos y la piel en general; la expresión del rostro y la postura corporal dan una idea de qué es lo que puede estar aquejando a la persona y sirve de guía para las consiguientes preguntas. Se miden los niveles de "energía" corporal y se ve si existen "trabajos"

hechos contra esa persona que puedan afectar su salud, sus relaciones o logros. La segunda se refiere a aquellos casos en que la persona que se asiste es la que cuenta o describe cuáles son los síntomas. El testimonio y planteo directo de los asistentes, es la guía para el diagnóstico y para la elección de los tratamientos.

La tercera es aquella que se realiza a partir de la videncia. En general se utilizan medios indirectos de diagnóstico como ser aquellos vinculados a las diferentes "mancias" (buzios, runas, cartas españolas, tarot, péndulos).

En una de las entrevistas realizadas al 'pae' Armando Ayala, éste hizo referencia al resurgimiento o acercamiento, dentro de las religiones afrobrasileñas practicadas en el Uruguay, a la religión yoruba.[6] *"La medicina tradicional consideraba en Africa el secreto del babalawo*[7]*, que es quien sabe conectarse con las energías, con los elementos o con los dioses. Está en la ofrenda indicada para cada uno de los orixás."* (entrevista)

Según los informantes, las enfermedades o dolencias que se expresen son: dolores, jaquecas, infertilidad o impotencia, depresión, cáncer. En cuanto a los síntomas que más se mencionan como vinculados a tema de la salud son: jaquecas y dolores fuertes de cabeza, mareos, falta de energía y cansancio, falta de interés por realizar actividades, falta de estímulo para trabajar o hacer, alucinaciones, presión alta, falta de interés sexual, infertilidad o impotencia. (Es decir que se diferencia poco entre la dolencia o enfermedad y la sintomatología.)

El tema de la infertilidad es recurrente, *"Acá vienen tanto hombres como mujeres con temas de infertilidad. Más los hombres por impotencia. Han venido matrimonios que se han hecho todo tipo de estudios para ver quién de los dos es el que no funciona en la fertilidad…La impotencia en el hombre no es con hierbas que se cura. Sí sabemos que hay ciertas hierbas que hacen que el hombre pueda tener una erección cuando no puede y lo mismo otras para la mujer que tenga determinados problemas. Hay hierbas para eso, y es un conocimiento heredado, transmitido."* (entrevista Armando Ayala)

Según los entrevistados en los rituales de la religión se trabaja con distintas entidades que "bajan" y son "incorporadas" por los practicantes. Estas entidades tienen las cualidades de predecir, sanar, dar fuerza, o enfermar y enloquecer. Las entidades que intervienen en los distintos procedimientos vinculados a la salud física o psíquica son los denominados "orixás".*"Los "orixás" de la fecundidad son Iemanjá y Oxum. Se les ofrenda en sus lugares, en los ríos de agua dulce para Oxum y en las costas de agua salada para Iemanjá, para que las mujeres puedan tener embarazos. ¿Qué se le ofrenda? Las comidas típicas de ellos. ¿Qué va en la ofrenda? Los elementos que hacen a una mujer que es coqueta, a más de eso, la ropa interior de la mujer que haya tenido contacto con su cuerpo para que Oxum, que es la dueña del embarazo, conceda el embarazo y Iemanjá, que es la madre, conceda el parto, el buen parto."* (Entrevista Armando Ayala)

En cuanto a la forma de intervención del 'pae' ante temas concretos de salud y específicamente en el rol de 'guía', que ya mencionamos, en torno a temas vinculados

---

6. "la religión yoruba se sustenta en un cuerpo de creencias y ritos donde las fuerzas naturales y sociales rigen la vida en la tierra. La principal fuente de creación está en forma de esencia espiritual denominada como àse (ache), (principio dinámico de realización) y Òlodumare es la existencia de àse es el propio àse, es lo que da la posibilidad de que las cosas se realice." (Betancourt, 1997)

7. "el babalawo representa para su comunidad el depositario de la esencia inmortal de los difuntos, personifica, entonces, el espíritu colectivo. Por tanto, antaño, el babalawo representaba una figura que era al mismo tiempo, médico, astrónomo, consejero político entro otras, dando soluciones a cuantos problemas se representaran en su poblado. Curar un enfermo, hacer la paz o la guerra, introducir un cambio en la estructura de poder, establecer una colonia, promulgar una ley, incorporar al trabajo agrícola nuevos sembrados, eran todos motivos suficientes para consultar los oráculos de Ifá manipulados por el babalawo." (Betancourt, idem)

a la salud sexual y reproductiva, es interesante la amalgama de saberes que pone en juego,

"yo soy muy abierto y les recomiendo:
- *¿Tu viste que hay inseminación artificial entre las vacas?*
- *¡Ay, sí, qué cosa…qué horrible!*
- *Horrible nada, que te hagan lo mismo que le hacen a la vaca y vas a ver cómo quedás, buscate un médico que lo haga.*
- *¿Le parece pai que me irá bien?*
- *Te va a ir estupendo y perfecto…y vas a quedar espectacular con un niño y me lo van a traer para que yo lo vea.*
- *Es carísimo, pai, el tratamiento…*
- *Y bueno, ahorrá m'hija, paguen un préstamo, hacételo…*
- *¿No estará en contra de Dios? ¿No me castigará, no me iré al infierno?*

Ponen en tela de juicio hasta el conocimiento científico. Hasta dónde llegamos. ¡Una atrocidad total!..."

Uno de los temas en que coincidieron los entrevistados (en los tres centros) es lo que denominaron como "El enfrentamiento entre el poder médico y los usuarios" de los servicios de salud. Los usuarios plantean que no se sienten cómodos en el trato con los médicos y con los administrativos. Tienen miedo a ser juzgados, a preguntar cuando no comprenden. Los médicos y funcionarios dan por sobreentendido todo lo que dicen pero muchas veces no entienden, o a veces los tratamientos o dietas recomendados, los medicamentos que recetan, no pueden conseguirse por razones económicas.

VI. Elementos utilizados en cultos afrobrasileños y vinculados a la sanación

El elemento "energía" se considera fuente esencial que puede desequilibrarse y generar lo que llamamos "enfermedad", a partir de agentes internos (el propio cuerpo se desequilibra y aparecen los signos y síntomas) o externos (que pueden ser producidos por energías naturales sin intencionalidad o por agentes externos –otros individuos– donde la intención es la que moviliza).

Los agentes de cura pueden ser de tipo interno o externo. Visibles y concretos como es el caso de hierbas, baños, los movimientos y danzas. O pueden ser de tipo intangible, relacionados con el movimiento de la energía del propio cuerpo o a través de la intervención de entidades que no vemos.

Existe un conjunto de hierbas que son utilizadas en el tratamiento de determinadas enfermedades y en los rituales. Esas hierbas son aplicadas de diversas maneras, en forma de vahos, compresas, infusiones, decocciones, amuletos, destilados o simplemente estar presentes como símbolo. La mayoría se compran en comercios especializados de la ciudad, especialmente por las calles céntricas Fernández Crespo y Uruguay, Ejido entre 18 de julio y Colonia; recientemente sobre 18 de Julio abrió un "Supermercado de lo religioso", donde se pueden encontrar los más variados objetos, hierbas, amuletos, figuras, etc., para las distintas religiones y cultos que se profesan en Montevideo.

Entre los elementos que se utilizan para los rituales de sanación o que se recetan a los "pacientes" encontramos preparados "alquímicos" o de movilización energética, que sirven para diferentes funciones como protección, equilibrio, curación, energizantes, limpiadoras. Las hierbas y resinas juegan un papel fundamental en los rituales. Las más conocidas son el incienso, la mirra, el benjuí y el sándalo, se utilizan como "limpiadores" o potenciadores de "energía". Se realizan "limpiezas" del lugar de ceremo-

nia o del hogar así como del propio cuerpo y mente. Se aplican en forma de resinas que se queman sobre carbón para la purificación de los lugares y las personas o dentro del baño (se hierve anacahuita y benjuí y luego se bañan con este preparado que elimina los residuos "negativos" y purifica para poder trabajar en el plano espiritual).

La anacahuita, el ajo, la milenrama y el alcanfor (en forma de bastones) también son utilizados en compuestos para la "limpieza" pero también como elementos "protectores", especialmente el alcanfor y el ajo. Este último suele colocarse en forma de trenza colgado dentro de la casa, el olor ahuyenta a las entidades "negativas". Esta tradición de colocar ajo en la casa es muy antigua y se encuentra también en diversas tradiciones populares y se transmite dentro de la familia, internalizado en el imaginario popular el 'poder protector' del ajo.

La canela y el clavo de olor (utilizados como potenciadores de la actividad sexual) se utilizan en relación a la figura de Ésu-Echu, para la obtención de la fertilidad en el caso de las mujeres y de la potencia sexual en el caso de los hombres que deseen tener hijos.

Otro elemento muy utilizado es la sal. Símbolo de la prosperidad y abundancia pero también puede volverse símbolo de desgracia y males. Se utiliza en rituales que tienen que ver con el alejar personas, detener intenciones negativas de parte de las personas.

Se utilizan también aromas con funciones de purificación, limpieza, preparación para el ritual y energizantes, en forma de vahos en los tratamientos personales, como aceites que se frotan en el cuerpo, en el baño, y en forma de sahumerios.

Existe abundante presencia de objetos sagrados, el templo y los altares están cargados de simbología. En los últimos años se ha visto acentuada la 'estética africana' en los templos, en los símbolos, es explícita la presencia de las figuras del panteón yoruba. Hay como una vuelta al origen africano, un redescubrir de la identidad religiosa de ese continente.

Los pases de protección y/o sanación, vienen a ser gestos del oficiante del ritual, donde el movimiento cargado con la intención (de las manos principalmente, de los ojos, del cuerpo en general) pueden llegar a impactar, operar cambios en los consultantes. Estos movimientos vienen acompañados de expresiones o recitaciones cuyo contenido tienen el cometido de modificar condiciones del entorno o de la persona.

VII. Relacionamiento con la medicina tradicional y con otras religiones

Las religiones afrobrasileñas han incrementado el número de practicantes, adeptos y seguidores, tanto formales como casuales, unos y otros en busca de alivio o de guía. Sin embargo las adhesiones se mantienen bastante guardadas, no son plenamente expresadas, existe temor o prejuicio de manifestarse como practicante o adepto o simple consultante, siendo diferente para con el catolicismo, judaísmo y hasta con las iglesias pentecostales o evangélicas. Tampoco existe este lado 'secreto' con respecto a las nuevas terapias alternativas.

Es decir que en el entorno de los cultos afro existen hechos que complejizan la aceptación social, como es el caso del sacrificio de animales o la utilización de rituales "demasiado" expresivos, sonoros. Se habla con cierta censura connotada del uso de animales, del tipo de ofrendas, de los "trabajos" que se realizan para asegurar descargas o colocar trabas. Se teje socialmente un 'manto de oscuridad' que se basa en el uso de figuras o entidades oscuras a las cuales se las invocaría para poder realizar trabajos especiales. Se vincula a dichos cultos con lo adivinatorio, al oráculo como forma de acercarse a los problemas de las persona, a la posibilidad de predecir el futuro, el devenir de las situaciones.

Para la religión de Umbanda el contacto con la comunidad es muy importante y dependiendo del templo, del prestigio del 'pae' o 'mae', este vínculo se ha intensifica-

do en los últimos dos años, a partir de la eclosión de crisis económica nacional. La gente se acercó más buscando soluciones, atención, y también algunas personas se acercaron solicitando algún tipo de ayuda solidaria para sobrevivir.

Paralelamente se menciona el crecimiento de la intolerancia de parte de algunos sectores y/o instituciones, como es el caso de las iglesias pentecostales que señalan a los umbandistas como portadores de toda la maldad y los problemas que aquejan a las personas. (Esto puede registrarse en emisiones televisivas y radiales, en propaganda que se reparte en la calle.)

En cuanto a las relaciones con la biomedicina, encontramos que en general los 'paes' y 'maes' no se atribuyen toda la competencia para el tratamiento de problemas físicos concretos. Suelen indicar a sus clientes que deben visitar a un médico para que los vea, aclaran que ellos realizan un complemento, que pueden intervenir en el plano espiritual o astral, cuando las patologías tienen su origen en lo que denominan "trabajos", realizados por terceros y con la intención de generar trabas, enfermedades, alejamientos.

Por parte de la biomedicina, muchos conocen de la existencia de este "sistema alternativo de atención", sin embargo, no lo toman en cuenta como un sistema competitivo o que pueda incidir definitivamente en la decisión de tratarse de las personas. Lo perciben como vinculado a determinados sectores de población, que son "ignorantes", "marginados", y creen que sólo queda delimitado a los sectores pobres de Montevideo. Sin embargo esta percepción es errónea, ya que a partir de lo trabajado encontramos que quienes se asisten con especialistas de Umbanda, pertenecen a variados sectores sociales y económicos, que la formación académica y profesional no es limitante del acceso a estas propuestas y que la gente está buscando "algo más", que no está encontrando en el sistema sanitario, en lo que ofrece la medicina científica.

A partir de este último punto se profundizó en motivos para el acercamiento a otras propuestas de tratamiento de la salud y encontramos que:

A pesar de que en los últimos años el desarrollo de la tecnología médica y de los tratamientos cada vez más efectivos y menos invasores, hay un crecimiento muy grande en la demanda de "medicinas complementarias", de "tratamientos complementarios", y las religiones afrobrasileñas son uno de los ejes en torno a los que se acercan las personas en busca de alivio.

Una de las razones esgrimidas es que ofrecen mayor familiaridad y acercamiento entre el paciente y el tratante, proponen una sanación de tipo holístico, donde no sólo se busca aplacar el síntoma sino que se trata de llegar a la esencia o causa (representada) y modificar desde allí; esto redunda en un mejoramiento no sólo del aspecto físico sino del mental y de lo social.

La religión y quienes la practican darían a quienes van en busca de alivio la idea de que existe algo más, más poderoso, que da esperanzas. (El discurso concreto de la biomedicina quitaría esa esperanza cuando los casos son graves, como el cáncer).

Las personas entienden que ha habido una pérdida de la individuación en el vínculo de los pacientes con los médicos científicos, falta diálogo, no se los escucha, no hay intercambio. Si se acude a 'curanderos' de la religión, la persona se transforma en parte activa de su propia curación. Este aspecto refiere a la presencia de la ritualización, a instancias en las que existe la posibilidad de la participación y la creatividad.

Un último aspecto a considerar es que estos tratamientos suelen ser menos costosos que los que recomiendan los médicos, no requieren del aparato burocrático de la institución médica, aspectos que en muchos casos frena o desesperanza. El trato directo es visto como 'más humano', los usuarios dicen sentir que son tratados como personas y que se valora más su condición de entidad global, con cuerpo, emociones, problemas, familia, deseos, proyectos de vida en general.

Bibliografía

Askevis-Leherpeux; La superstición. Editorial Paidós. Buenos Aires. 1991.

Betancourt, V; El Bàbálawo. Medico Tradicional. Yorubas y santería afrocubana. Editorial 21. 1997.

Castiglioni, A; Encantamiento y magia. Ediciones Fondo de Cultura Económica. México. 1972.

Eliade, M; El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Editorial Fondo de Cultura Económico. México. 1986.

Flores Arroyuelo, F; Diccionario de supersticiones y creencias populares. Editorial Alianza. Madrid. 2000.

Frazer, J G; La rama dorada. Editorial Fondo de Cultura Económico. 1969.

Gonzalez Wippler, M; Santería, la religión. Editorial Llewellyn. Estados Unidos, 1999.

Liste, A; Galicia: brujería, superstición y mística. Editorial Penthalon. Madrid. 1987.

Mallimaci, F; Cárdenas L; Forni, F; Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires. Editorial Biblos. 2003.

Malinowski, B; Estudios de psicología primitiva. Editorial Altaza. Barcelona. 1995.

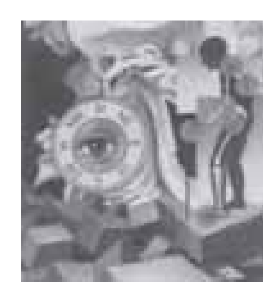
Malinowski, B; Magia, Ciencia y religión. Editorial Planeta. España. 1994.

Pérez Álvarez, M; La superstición en la ciudad. Editorial Siglo XXI. 1993.

Pi Hugarte, R; Los cultos de posesión en Uruguay. Antropología e historia. Ediciones de la Banda Oriental. 1998.

Rosaspini Reynolds, R; Shamanismo, Pasado y presente. Ediciones continente. Buenos Aires. 1998.

Tricánico, S; Religión: la salvación inesperada. Editor Héctor García Cavallieri. Montevideo. 2002.



La práctica medicinal en el medio rural

Valle Edén, Tacuarembó

Ana Cecilia Rodríguez

I. Prácticas medicinales en un medio rural



En Valle Edén, una zona rural a 24 km. de la capital de Tacuarembó, viven actualmente unas 300 personas, contando en todas sus localidades: Valle Edén, Los Rosano, Cerro el Mortero y Cerro la Ventana.

El centro poblado que posee mayor infraestructura es Valle Edén, donde viven unas 120 personas, la mayoría de las cuales cuenta en su hogar con luz eléctrica desde hace ocho años. El agua, se extrae de pozos o aljibes, cuando llueve se almacena en tanques y algunas personas la reciben de un pozo semisurgente. La generalidad de las familias tiene como protagonistas de su hogar a la cocina de hierro y en algunas casas se opta por traer gas desde Tacuarembó.

Hoy existe una frecuencia diaria de transporte, ya que el poblado se encuentra muy cerca de la ruta 26; pero estas condiciones de vida son relativamente recientes; antes, aunque pasaba el tren de pasajeros, las lluvias dejaban aislados algunos sectores de la población.

Luego de la construcción de la ruta, en los ‘60 se comenzó a despoblar la gran jurisdicción de Valle Edén. Algunos optaron por trasladarse a este pueblo y otros buscando trabajo se fueron a la ciudad de Tacuarembó, o a Montevideo.

Este breve trabajo[1] refiere a algunas prácticas medicinales utilizadas desde hace por lo menos tres generaciones, cuando las jornadas en las chacras marcaban el ritmo de la vida. Se proponen algunas pautas para la comprensión de sus contenidos

1. El cual responde a una obra mayor, fruto del trabajo de campo etnográfico realizado entre los años 2001-2003.

como mecanismos simbólicos, y se reflexiona sobre las perspectivas de permanencia de este sistema ante los cambios socioeconómicos que se vienen dando en la comunidad estudiada.

Entre estas prácticas, en el Cerro la Ventana, por lo menos en 1872[2] se encontraba la homeopatía, la atención de partos, el uso de plantas medicinales y las llamadas "benceduras" y "simpatías".

La Homeopatía era recetada por personas no provenientes de la biomedicina, es decir de la medicina científica. Los "médicos miópatas", como aun hoy les llaman, eran muy respetados y consultados en su comunidad. Los medicamentos provenían en algunos casos de Brasil, y en otros de Montevideo.

Los partos los atendían "las señoras que parturiaban", eran mujeres que habían aprendido prácticamente y habían tenido experiencias positivas, por lo cual seguían siendo solicitadas para acompañar a la parturienta al término del embarazo y asistirla en el parto.

Estas figuras han desaparecido; persiste, sin embargo, el uso de benceduras, simpatías, y plantas medicinales.

II. *"Antes no había médicos"*

Aunque el tren de pasajeros pasaba diariamente, desplazarse hasta la ciudad a buscar un médico, con un niño o un adulto enfermo, no era simplemente tomarse un tren. "Antes no había médicos", una frase que repiten los informantes, evoca una época difícil, de trabajo duro, necesidades, y en ocasiones, de aislamiento geográfico.

L. F., un hombre de 50 años, cuenta sobre su madre, quien le enseñó a 'bencer' y cortar el empacho:

> *"Éramos trece hermanos... ella (su madre) era una ama de casa, o sea una señora de campaña, de campaña, no? De aquellos tiempos. Trabajaba en la chacra, también, junto con mi padre, y atendía los niños. La casa y los niños. Y también, como, en las consecuencias de la campaña que a veces no llega... una criatura a un médico...Era muy difícil, no? Prácticamente que condución no había...pasaba un ónibu cada tanto y, y el tren. El que pasaba todos los días era el tren. Y tá, y paramos de contar porque no había otra condución. Como ahora que pasa uno a cada rato. Este, y por eso...este motivo que cada uno que tenía la oportunidad de aprender una bencedura, a quebrar el empacho, o aprender un remedio casero, para, toda la familia, no? pero principalmente para los niños. Este, trataba de aprenderlo porque sabía que era, una cosa de emergencia en el caso de que pasara cualquier cosa con un bebé, a una criatura, no? Y todas este, clase de remedio casero, a bencer..."*

Hoy en día, los pobladores tienen la posibilidad de acceder al Hospital de Tacuarembó o acudir a la Policlínica local, pero algunas dolencias continúan siendo atendidas por ciertas personas especiales, en las cuales la sociedad confía y respeta: las 'bencedoras'.

Esta es una definición operativa, utilizada aquí para diferenciar de la categoría más amplia de los curanderos. En cuanto al género femenino, es el que predomina, aunque se conoce la existencia de hombres que desempeñan este rol, como L.F.

El término b*encedura* tiene dos etimologías posibles: *benzer*, del portugués, emparentado a bendecir o santiguar y v*encedura* del verbo triunfar:

2. Uno de los libros de Homeopatía perteneciente a uno de estos practicantes, está firmado en esta fecha.

“Vencedura es vencer un mal, curándolo con palabras por virtud de un poder que tiene la persona Vencedora y para hacer estas curaciones con palabras, tienen que ser hechas por un mellizo, según dicen algunos. El paisano que cura con palabras, puede enseñárselas a otra persona, a tres, pues ya la cuarta no tendrá poder. En estas curaciones con palabras, el vencedor o la vencedora, reza uno, dos o más credos o trazan el signo de la Cruz, para hacer más eficaz el tratamiento.”[3]

Según el Diccionario de la Real Academia Española, *bendicera*, del verbo bendecir, era una “Mujer que santiguaba con señales y oraciones supersticiosas, para sanar a los enfermos”[4].

Según el mismo diccionario, *bendecir:* “Invocar a favor de alguien la bendición divina, formar al obispo o al presbístero con cruces en el aire con la mano extendida sobre personas o cosas, invocando la santísima trinidad o recitando preces u oraciones”.

Y en un diccionario portugués, *benzedeira*:, “mulher que aplica benzedura”[5].

Es conveniente, pues, utilizar la grafía “b” para que la palabra remita a sus dos etimologías posibles.

Hay aquí una apropiación mimética de la liturgia católica, a la que se atribuye poder curativo.

La persona capacitada para bencer, lo es gracias a su fe y sus virtudes o dones. Tal vez pueda ser un misterio el porqué de esa capacidad, pero ella es la que transforma a la persona en intermediaria de Dios y la enfermedad, o entre la enfermedad y la cura, entre Dios y el paciente.

La “viejita que bence”, la bencedora, es una persona reconocida y requerida socialmente aunque algunas personas comunes usan benceduras sólo para el ganado de su propiedad.

Una de las características particulares de estas bencedoras es la manera en que sus pacientes retribuyen el servicio: puede aceptarse el dinero en caso de que se ofrezca, pero no se pide. La gente suele dar cosas a cambio, azúcar, arroz o de lo que se disponga. Si se deja dinero, no se recibirá en la mano.

III. Repertorios y mecanismos simbólicos

Hay diversas formas de bencer: con palabras, con brasas, cosiendo, con un cupí o una higuera, o tirando el cuerito.

El procedimiento de la bencedura consta de varios elementos:

- se repite una oración 3 veces y el procedimiento se realiza tres días seguidos. El paciente no escucha la oración, se dice entre labios, murmurando
- implica un toque en la zona afectada, con algún dedo de la mano derecha –o una ramita verde– donde se hará la señal de la cruz., mimando la liturgia cristiana. También puede realizarse a distancia, con el nombre o foto de la persona, y con respecto al ganado, tampoco se lo toca.[6]
- es fundamental el nombre de la persona. Es tan necesario que si no se recuerda el nombre se anota en un papel o se solicita la cédula de la persona. Esto es de

3. Roberto BOUTON, *La vida rural en el Uruguay*, Apartado de la Rev. Histórica, Tomos XXVII, XXIX y XXXI, A. Monteverde y Cía. S. A., Palacio del libro, Montevideo 1961, p. 499.

4. Diccionario de la Real Academia Española, Espasa Calpe, Madrid, 1956.

5. Aurelio BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, *Minidicionário Aurelio da Língua Portuguesa*, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1977.

6. Sí es importante que el animal esté quieto, por lo que usualmente se lo aparta en un corral.

vital importancia cuando se realiza una *bencedura a distancia*, es decir con el afectado ausente.
- Las palabras adecuadas, que como se verá, incluyen la mediación de algún santo y de Dios.

Bencedura con brasa: se toma una determinada cantidad de brasas (según la bencedora) con el instrumento acostumbrado: una cuchara, un tenedor o una tijera. Se las introduce de a una en un recipiente con agua, observando la dirección y la cantidad de giros, si flota o se dirige al fondo del recipiente. Esta técnica puede utilizarse como diagnóstico y a la vez, como forma de cura recitando la bencedura apropiada. Se utiliza, por ejemplo, para dolores en general: cabeza, dientes, barriga, estómago y también para aires.

Bencedura con cupí o higuera: dependiendo la afección del paciente, se marca la huella de la mano o el pie sobre la corteza o el hormiguero, descascarando levemente esta superficie, recitando la bencedura correspondiente. Se espera una correlativa sanción del órgano y la superficie marcada. Se utiliza por ejemplo, para hernias.

Costura: se cose, recitando la bencedura, un paño con una aguja e hilo, todo "sin pecar", es decir sin uso. Se utiliza, por ejemplo, para torceduras o desgarros o rendiduras.

Uso de plantas: Cada familia posee su repertorio por lo cual los usos difieren entre sí y con la bibliografía existente. No se realiza experimentación más que cuando se presenta alguna afección particular, entonces se probará lo que los vecinos sugieran.

Simpatías:
Las simpatías son practicadas y pueden ser transmitidas a la generalidad de la población. Es una categoría de muy difusa definición, se señalarán dos referencias que relacionan esta lógica o racionalidad la que sustentó en su base, tanto a la medicina como a la magia.

> *"Los griegos llamaron* simpatía *a esa paz de la naturaleza y amistad de las cosas. La naturaleza,* madre divina *de todas las cosas, tiénelas dispuestas convenientemente para el servicio y disfrute del hombre hasta en medio de los desiertos, ofreciendo a cada paso maravillosos ejemplos de* antipatía y simpatía*: plantas de diferentes clases que se buscan y viven asociadas, plantas que, juntas o próximas, desfallecen y mueren; sustancias minerales que se amalgaman o se destruyen, unidas o en contacto, etc. Las propiedades simpáticas o antipáticas de las cosas, aplicadas al hombre, le curan de sus dolencias, y de ahí nació la medicina."*[7]

J.G. Frazer[8] ha desarrollado grandemente el concepto de *simpatía*, de hecho constituye un pilar fundamental en su construcción teórica. Básicamente afirma que los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia son:

a) Asociación de ideas por semejanza.
Lo semejante produce lo semejante, o los efectos semejan a sus causas. Aquí clasifica la **magia imitativa u homeopática**, donde el mago produce lo que desea, imitándolo.

b) Asociación de ideas por contigüidad.
Las cosas que una vez estuvieron en contacto continúan actuándose recíprocamente a distancia aunque haya cesado el contacto físico. Así denomina a la

---

7. Élifas LÉVI, *Histoire de la magie*, en: Daniel GRANADA, *Supersticiones del Río de la Plata*, Capibara Editorial, Montevideo, 2003 (1896), p. 259.

8. James George FRAZER: *La rama dorada,* Fondo de Cultura Económica, México 1994 (1890), p. 33-34.

magia contaminante o contagiosa, se trata de "afectar a las personas a través de objetos con los cuales estuvieron en contacto aunque no haya formado parte de su cuerpo".[9]

Comentando simpatías para los bebés, D.G, una informante de 43 años, proporciona una sencilla y posible definición para "simpatía":

"Una simpatía es ***hacerle algo****, yo qué sé, a veces que no duermen de noche cambiarles la bata. Por ejemplo. Duermen de día y de noche no te duermen, cuando son bebitos. Entonces le ponés la bata al revés. ¿Viste? Y, por ejemplo cuando está el dolor de cabeza que vos te das cuenta que duerme con los ojos entreabiertos, así ponele un pedacito de ruda en la almohada. Pa´l dolor de cabeza. Cosas así."*

"Y la simpatía que vos la hacés con fe, no más porque, no, ***no decís palabra****, no decís nada, no es? Hacés eso y* ***con la fe*** *de que se te va a aliviar. La criatura, porque casi siempre vos sufrís más con los niños".*[10]

IV. Transmisión y permanencia. Renovación y perspectivas

La transmisión de las benceduras se realizó en los casos abordados, dentro de la familia y se han preferido mujeres. La misma se realiza cuando la muchacha va a formar su familia, por lo cual se la mune de instrumentos para el cuidado sobre todo del bebé. La forma es oral y para algunas benceduras se prohíbe la utilización de la escritura.

Hubo casos en que la transmisión se realizó en forma de relevo temporal, y otros en que la persona adulta sintió una disminución de su capacidad o poder.

El sistema de las benceduras corresponde a un conocimiento esotérico, y las *simpatías* a un conocimiento exotérico.

Para la investigación realizada en Valle Edén se contrastaron textos de benceduras recolectadas en esta jurisdicción y en Tacuarembó, con los que figuran en la bibliografía uruguaya[11] concluyendo lo siguiente:

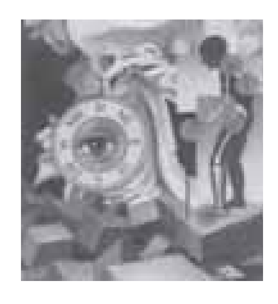
Hay cierta inmutabilidad en los textos utilizados y una falta de dinamismo e integración de la experimentación por parte de los curanderos nativos. Esperar a la disminución del poder de la persona capacitada y otorgarlo a tres personas, que quizás cambien su residencia, son factores que influirán en la disgregación y desaparicióndel sistema.

Otro factor a ser tenido en cuenta, es el cambio en la forma de vida, es decir del contexto en el que operan estas tradiciones.

9. Ibid.

10. El subrayado es mío.

11. Por ejemplo, Roberto BOUTON (op. cit.), Ildefonso PEREDA VALDES, *Magos y curanderos. Medicina popular y Folklore mágico"*, Arca Editorial, Montevideo 1968.



Medicina tradicional china

Testimonio de su presencia en Uruguay

Ana Buti

I. Resumen

En esta primaria indagación enfocamos la atención sobre la medicina tradicional China, en especial la acupuntura, tratando de aproximarnos a la complejidad de ese tipo de medicina que responde a otros sistemas culturales. En particular, este primer estudio fue enfocado tomando a los especialistas que integran el campo de la salud y, particularmente, aquellos que aplican esta técnica desde un saber médico.

En forma sintética, se podría señalar que la Acupuntura forma parte de la medicina tradicional china, y según esta concepción, tiene el valor de reubicar la energía compuesta por el chi, "*lo inmaterial*" y el xue, "*lo material*". En la medicina tradicional China se implementan, además, otros tipos de técnicas que acompañan de forma global el tratamiento "*del paciente*". Éstas comprenden las dietas, el modo de vida, las hierbas y la gimnasia. Por lo tanto, para este conjunto de prácticas (Bourdieu; 1997) y tratamientos, el médico chino toma también, a la acupuntura y aconseja al paciente para rectificar el camino, o sea, para volver al estado de lo que se considera como "*normal*".

II. Introducción de la acupuntura en nuestro medio

En nuestro país se comienza a hablar de la acupuntura (desde tiendas de la medicina) entre la década del '50 y del '60 del siglo XX, a través de especialistas, médicos, que se vincularon con este conocimiento en Francia. Ellos aprendieron las bases y la aplicación de la medicina tradicional china, específicamente la acupuntura, tomando contacto con personalidades que la adquirieron estos conocimientos en el propio lugar de

origen. Para poder entender este tipo de medicina que comprenden otras áreas culturales, se estudian otras concepciones filosóficas, científicas, así como la utilización de la propia lengua[1] para poder lograr una comprensión mayor.

En Uruguay, reflejo de una concepción médica occidental que estaba orientada a parámetros epistemológicos diferentes, comprendidos dentro de la práctica médica occidental, esa especificidad de referentes culturales de la acupuntura tuvo como consecuencia una lenta y paulatina introducción en el campo de la salud. Es decir que la acupuntura no fue efectivamente valorizada desde la concepción médico-académica oficial. Tanto es así, que recién en la década de 1970 esta técnica se empieza a incorporar en tratamientos médicos. En estos últimos años (2000), la acupuntura ya está aceptada, y cada día más también aparece en las revistas científicas de la medicina académica de nuestro país. Uno de estos ejemplos es el reconocimiento de la acupuntura como un acto médico (en el 2001) por parte de la comunidad médica uruguaya. Asimismo, se ha incorporado al sistema universitario, atendiendo a pacientes en la Facultad de Medicina, Hospital de Clínicas**.**

Otro indicio de aceptación por parte del sistema de salud, es lo que aparece en el discurso de un sanatorio privado reconocido en nuestro medio:

> *"Hoy podemos afirmar que la Acupuntura es una terapéutica médica con comprobación científica, reconocida y reglamentada en nuestro país. Es una técnica refleja, reguladora, que estimula los sistemas de regulación y curación del organismo. Produce respuestas reflejas mediadas por centros superiores de control central y por los sistemas endócrino e inmunológico. Es especialmente eficaz en el tratamiento del dolor, en cuidados paliativos y en la rehabilitación neurológica. Contribuye a mejorar la calidad de vida. Carece de los efectos no deseados de los fármacos. (...) Pensamos que podríamos, con técnica de Acupuntura, contribuir a mejorar la calidad de vida de nuestros colegas y sus familias (...) se ofrece a prestar este Servicio a todos los Socios, exento de honorarios, con excepción de gastos clínicos."* (www.smu.org.uy/cartelera/socio-cultural/acunp.html)

Por otra parte, la acupuntura se ha venido ejerciendo en diferentes instituciones tanto públicas como privadas, como por ejemplo consultorios médicos, sanatorios, y/u otros centros u organismos: Cruz Roja, Parroquias, etc.

III. Técnicas utilizadas

La técnica de la acupuntura consiste en insertar finas agujas en determinados puntos del cuerpo con fines curativos; este tratamiento pretende restablecer el equilibrio de un órgano, sistema o parte del cuerpo para armonizarlo con el conjunto.

Tradicionalmente existen nueve tipos de agujas, con diferentes formas, tamaños y puntas: con punta de flecha, cabeza en forma de esfera, hoja de bisturí, forma de lanceta, entre otras, aunque hoy en día la más utilizada es la aguja filiforme, llamada así por ser tan fina como un hilo. Su tamaño puede oscilar entre 1'5 y 10 cm de longitud y entre 0'1 y 1mm de grosor, dependiendo su uso tanto de la zona que va a ser pinchada como del efecto que quiera conseguirse.

---

1. Ronald Barthes (1987) señala la importancia de lengua para poder entender y comprender todos los actos culturales y simbólicos de una cultura.

IV. Aplicación del tratamiento

> *"Una vez localizado el punto, bien sea de forma manual o bien utilizando un detector electrónico, se procede a la inserción de la aguja. Ésta puede hacerse directamente o utilizando unos pequeños tubos que sirven de guía –técnica practicada principalmente en Japón–. De cualquier manera, la forma correcta de sujetar la aguja es con el pulgar y el índice de una mano, apoyada sobre el punto, mientras, que con los mismos dedos de la otra se empuja hacia adentro."* (Medicina Tradicional China htpp://club.telepolis.com/ju)

El ángulo de colocación de la aguja con respecto a la piel puede variar entre 90º (vertical), pasando por 45º (inclinada) hasta casi horizontal. La dirección también puede ser: a favor de la energía para "tonificar" o en contra para "dispersar la energía". Una vez introducida la aguja se deja, sin tocarla, entre 10 y 40 minutos generalmente. En algunas oportunidades se efectúan diversas maniobras como rotarla hacia un sentido u otro, sacarla y volverla a introducir varias veces rápidamente, dependiendo del tratamiento indicado.

> *"El paciente nota un ligero pinchazo y seguidamente una sensación de hormigueo o tumefacción según el caso, que indican el paso de la energía por ese punto y su correspondiente meridiano."* (Medicina Tradicional China htpp://club.telepolis.com/ju)

V. Algunas nociones generales acerca de la acupuntura

Como ya hemos señalado, la Acupuntura tiene el valor de reubicar la energía. La misma está compuesta por el *chi inmaterial* y el *xue material*. En la medicina tradicional china se implantan otras técnicas que acompañan de forma global la terapia, por ej. junto con las dietas, el modo de vida, las hierbas medicinales y la gimnasia. El médico chino cumple así un rol de consejero.

La energía llamada *chi* (que es lo más importante) y la sangre *xue*, son dos elementos, inmaterial y material que conforman ese dualismo entre lo negativo y lo positivo, entre el yin y el yang. Esta atraviesa los canales del cuerpo de forma longitudinal, y que los occidentales equipararon con meridianos y paralelos realizando una analogía con el globo terráqueo. A estos meridianos los americanos los llamaron canales, y por esos canales circula la energía que alimenta el cuerpo que emana del corazón, el órgano más importante para esta concepción. Para los chinos la psique está en el corazón. A nivel del corazón se almacena esa energía; si el corazón o el canal no están bien, se producen enfermedades.

VI. La medicina china

La medicina poseía la idea de la unión de lo físico, lo psíquico y lo social, que conforman ese triángulo equilátero. Desde la antigüedad tenían la idea de que lo mejor era lograr un tipo de medicina preventiva, siendo la prevención lo más importante para tratar las dolencias. El médico cumple una función global que integra las diferentes enfermedades del paciente. Estas pueden ser producidas por factores externos –pueden ser ocasionadas, entre otras causas, por el medio ambiente– y por factores internos –provocadas por las emociones, los sentimientos, es decir causales de tipo psíquico.

De este modo en la concepción china tradicional las enfermedades externas se introducen en el cuerpo hasta llegar al órgano, y si éste no está bien protegido el organismo se enferma. Lo mismo sucede con factores internos como la alegría, la tristeza, la envidia, el enojo, que forman parte también de enfermedades y/o factores desencadenantes.

VII. ¿Por qué se consulta?

En Uruguay, y deberíamos decir más bien en Montevideo, se consulta porque la acupuntura alivia el dolor, de igual modo que en todo el mundo occidental, porque dicho tratamiento libera una sustancia endórfina que calma el umbral del dolor. En China la acupuntura posee otros usos médicos, o sea, para todo tipo de enfermedades, salvo las enfermedades relacionadas con el cáncer.

Las personas que concurren son variadas y depende de los lugares. En la actualidad la acupuntura se practica en varias instituciones, tanto públicas como privadas. Por ejemplo en parroquias, en los hospitales, en los consultorios privados, etc. Por lo tanto, es consultada por todas las clases sociales. Generalmente este tratamiento es más solicitado por las mujeres; quizás esto tenga que ver con las propias características de las mujeres en relación a la posibilidad de expresar culturalmente lo que sienten.

Bibliografía utilizada

Bartes, Ronald. (s/d) El susurro del lenguaje Más allá de la palabra y la escritura. Paidós. Buenos Aires. 1987.

Bourdieu, Pierre (1987).*Los usos sociales de la Ciencia*. Nueva Visión. Buenos Aires.2000.

Bourdieu, Pierre (1994).*Razones prácticas. Sobre la Teoría de la acción.* Anagrama.1999. Barcelona.

Medicina Tradicional China; htpp://club.telepolis.com/ju.

www.smu.org.uy/cartelera/socio-cultural/acunp.html



Creencia y eficacia simbólica: Posibles respuestas

Fabricio Vomero

"... el universo no significa jamás lo bastante."
(C. Lévi-Strauss)

Resumen

En el presente trabajo se presentan apuntes teóricos para la comprensión, desde el psicoanálisis y la antropología, de algunos mecanismos en juego, en relación a diferentes prácticas puestas en escena por ciertos agentes de sanación vinculados a sistemas mágico-religiosos.

El Hombre parece condenado a producir construcciones que atenúen los efectos y las consecuencias del inevitable malestar del individuo en la cultura. En términos freudianos, malestar que se produce como resultado de la renuncia pulsional que el ser cultural exige.

Condenado a no ser sino cultural, necesita la construcción de artefactos (si se me permite nominarlo así) que le permita enfrentar el sufrimiento, el dolor, la muerte y de una manera mucho más amplia toda la complejidad de su encuentro con lo Real.

Tomamos lo Real tal como lo conceptualiza J. Lacan en el siguiente aforismo:

LO REAL ES AQUELLO QUE NO CESA DE NO INSCRIBIRSE

Es decir, aquello que escapa al campo de la asignación de sentidos.

Es lo imposible de dar cuenta; aquello que aun formando parte de nuestra estructura (y anudado a la misma en el sentido que propone este autor en su planteo del "nudo borromeo") no puede ser capturado ni cubierto por lo Simbólico y lo Imaginario.

La religión (y no sólo ella) a través de muchas de sus prácticas no cesa de intentar cubrirlo de imágenes y de significados. No puede dejar de hacerlo todo el tiempo. Debe explicarlo todo el tiempo, todo.

Pero lo Real es aquello que “no hace serie”, de allí las dificultades a la hora de pensarlo y de escribir acerca de ello. Escapa al sentido y a la seriación significante.

Muchas prácticas religiosas y de sanación no proponen sino la ignorancia de lo Real e intentan desde allí operar, aliviando.

De alguna manera muy general puede interpretarse, lejos de agotar el tema, que muchos rituales religiosos y actividades mágico-religiosas son un intento de ignorancia de lo Real.

En realidad queremos precisar con esto uno de los campos en donde trabajan estos agentes de sanación.

Lacan proponía (influido por el budismo) tres pasiones humanas fundamentales: el amor, el odio y la ignorancia.

¿Ignorancia de qué? Ignorancia de no querer saber nada de lo Real.

Esto nos ayuda a comprender ciertos apasionamientos vividos en determinadas prácticas religiosas.

Pero digamos que se proponen desde el comienzo una misión imposible. Se puede ignorar lo Real pero no dejar de sufrir sus efectos.

Por eso la propuesta del psicoanálisis será preparar al sujeto para el encuentro con lo Real, con la sorpresa.

En general, estos agentes que investigamos (dentro de sistemas mágico-religiosos), nos proponen a alguien que sí puede con lo Real: Dios, y sus representantes.

Freud puntualiza en este sentido algunos temas claves: la religión consuela y a la vez satisface el apetito de saber humano. Es decir que la religión funciona de una manera muy básica, mitigando la angustia de la existencia.

Para Freud la religión es una ilusión, es decir una construcción del deseo humano.

La religión y también incluiríamos ciertas prácticas de sanación se sostienen en un primer momento sobre dos pilares fundamentales: mitigar la angustia y asignar sentido.

Pero deberíamos profundizar en los elementos que habilitan que alguien se transforme en agente de sanación.

En primer lugar éste debe representar algo.

Sabemos que Lévi-Strauss invierte la fórmula, sosteniendo que el hechicero no es un gran hechicero porque cura, sino que cura porque es un gran hechicero.

Así el tema central pasará a permitirnos pensar el lugar social que habita ese sujeto, en este caso hechicero, en su comunidad.

Lacan sostenía, definiendo el papel del analista, ciertos lugares que este ocupa, que de alguna manera podría ser similar al lugar asignado al shamán.

- El del Otro, como la terceridad, el testigo de la verdad.
- El de lo Simbólico, la cultura, la sociedad, el lenguaje.
- El otro, representando los diferentes interlocutores de la vida

Agrega el lugar del muerto para el analista, como lugar de la neutralidad, y este no lo vemos aplicable por ejemplo al shamán. Este ocupará el lugar de “médium”, es decir habla en nombre de una terceridad que lo habita transitoriamente.

Lévi-Strauss propone que el psicoanalista y shamán tienen los términos contrapuestos, y como la prueba más general de estos procesos sostiene que mientras el shamán dice la verdad, el psicoanalista la escucha (esto posiciona todos los elementos en juego en diferentes lugares).

Los fenómenos religiosos y de sanación se sostienen en una verdad que le es dada al sujeto, recibida pasivamente.

Para Lévi-Strauss el estatuto de verdad y de poder de lo que el shamán dice se sostiene desde un triple convencimiento: el del paciente, el del que cura, y el de la comunidad como testigo y red social de la escena. Esta es una puntualización absolu-

tamente necesaria pues, si lo trasladamos a los agentes, por ejemplo de religiosos de sanación, encontramos que los episodios de curación, se producen en presencia de público, de un colectivo espectador-testigo sin el cual no podría producirse.

Así planteados los elementos, no podría haber curación sin una comunidad que testifica su aprobación con el aplauso, la sorpresa y la mirada.

La propuesta que estamos haciendo es, aceptando por lo tanto las limitaciones que lo Real nos impone, reconocer las dificultades que estos fenómenos tienen al ser abordados conceptualmente.

El agente de sanación nos propone un poder sobre lo Real, sea sobre un órgano enfermo o en una lucha simulada frente a diferentes espíritus malignos.

Plantear estos temas no puede ahorrarnos problematizar, en general la naturaleza de la enfermedad.

Así debemos ahora, siguiendo la lógica de lo que venimos desarrollando, significar de qué hablamos cuando hablamos de curación.

De alguna manera superficial, para el sentido común "curar" sería la eliminación de los síntomas que padece un paciente. En particular al observar ciertos fenómenos de "curaciones milagrosas", podríamos acordar de una manera generosa que se producen episodios de eliminación sintomática.

Una mirada un poco más profunda desecharía tal esperanza, pues eliminación sintomática y curación no son situaciones equivalentes. Pueden desaparecer los aspectos visibles de una enfermedad y sin embargo el organismo padecer procesos mórbidos de distinto alcance.

Podemos sostener al menos de modo hipotético que ciertos agentes de sanación, como sacerdotes, pastores, curanderos, etc, crean la ilusión de curaciones, exhibiendo la desaparición de síntomas que pueden provocar en sus pacientes.

Desde otro enfoque la curación no podría ser otra cosa que la desaparición de las causas que provocan la sintomatología, es decir resolver la causalidad del proceso mórbido.

Deberíamos estudiar con mayor detenimiento si la desaparición de síntomas que estos agentes nos proponen a la observación es tal. Legítimamente podemos conjeturar que la llamada curación podría implicar la sustitución de unos síntomas por otros.

De hecho tal transformación, no debiera sorprendernos; la enfermedad al ser tomada por el agente de sanación, ya no es la misma. La instancia de curación construye una nueva enfermedad (en psicoanálisis se habla de neurosis de transferencia, a la nueva estructuración de los fenómenos entre paciente y psicoanalista).

Mientras no se implemente un estudio profundo que implique a los pacientes antes de estos procesos de sanación y con posterioridad, debemos a resignarnos a cierta comprensión de carácter conjetural.

Es posible pensar la eficacia en términos de construcción cultural que encuentra disponibles en el propio sistema un agente de sanación de estas características.

Sería lógico sostener que éste, encontrará eficacia en su función al proporcionar modos de satisfacción al paciente aceptados culturalmente, en una comunidad, en un grupo, lo que le permitiría además producir un cierto lazo social con el cual anudarse a la red social, al entramado colectivo.[1]

Así lejos de alejarse de ciertos estados patológicos, se abre el camino para la sustitución de una alienación por otra. Se transforman sufrimientos individuales socializándolos.

Como ejemplo de tal fenómeno podríamos señalar el de un paciente que sufre padecimientos corporales y psicológicos diversos, que acude a un agente de sanación de tipo religioso, en donde encuentra la presencia de otros, en la causalidad, que son "responsables" de acciones en su contra, siendo estas acciones la causa de sus sufrimientos.

---

1. Si adoptamos la premisa freudiana de que el hombre se enferma en general por no ser capaz de soportar la frustración que nuestra sociedad impone como precio del ser cultural.

Se pueden proponer situaciones delirantes, para cubrir lo que viene de lo Real, e introducir al paciente en un mundo de circunstancias persecutorias operando desde allí su eficacia, pues el agente de sanación posee los recursos necesarios (así se lo dice al paciente), para contrarrestar esas acciones.

Desde el punto de vista psíquico todo síntoma es ya una satisfacción sustitutiva de elementos que socialmente no se toleran. El agente de sanación, en la hipótesis sostenida, sustituye un síntoma por otro socialmente aceptado, al menos en la comunidad que lo practica y de la cual el paciente es parte.

Así pues vemos que lo que a primera vista puede parecer un episodio de curación y liberación de sufrimiento, es un simple proceso sustitutivo; de tal alcance que la neoformación no es reconocida como sustitución. (Insisto en la necesidad de la realización de estudios profundos y sistemáticos para confrontar estas conjeturas).

En esta línea de pensamiento me gustaría señalar el siguiente planteo que formula Lévi-Strauss:

> *"La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: el enfermo cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella."* (Lévi- Strauss, 198: 221)

Cuando los dolores del cuerpo no se pueden tolerar individualmente, es necesario que el colectivo, construya una red que transforme en soportable, lo insoportable. Después de todo no debemos dejar de señalar que el shamán, como cualquier otro agente de sanación es una construcción cultural, con todas las determinaciones y consecuencias que ello implica.

Por otra parte Freud situó en tres los lugares por los cuales el sufrimiento golpea al hombre:

- el cuerpo propio, irremediablemente condenado a la ruina y a la disolución;
- el mundo exterior;
- los otros.

Sobre estos elementos la religión, en términos freudianos, construye su edificio y quizás algunos de esos elementos de los que señala no están tan alejados de los planteos de Lévi-Strauss con respecto a los usos shamánicos.

Dice Freud acerca de la religión:

> *"Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedentramiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual."* (Freud, 1996: 84.)

La sociedad, la cultura, como elemento tercero ocupa un lugar esencial en el proceso de curación.

El hecho de que este tipo de prácticas socializa, colectiviza dolencias individuales debe ser remarcado, porque siempre en lo esencial se trata de insertar al paciente que sufre individualmente, en un entramado de relaciones.

Sobre el punto concordamos con M. Augé quien sostiene que:

> *"... los seres individuales no adquieren existencia más que a través de la relación que los une. El individuo no es más que el cruce necesario pero variable de un conjunto de relaciones."* (M.Augé, 1996:24)

Al individuo que sufre individualmente se trata de nutrirlo de sentido social, y de proporcionarle un tejido de relaciones en las cuales el sujeto se ate. Constituye además un elemento de identidad en base a un conjunto de relaciones simbólicas que el grupo propone como normales. Así un individuo que forma parte de una comunidad por ejemplo religiosa pasará a decir " yo soy..." y se nominará según la organización a la que pertenezca.

En este sentido curan, porque asignan y proporcionan abundante sentido social con lo que intentan cubrir lo Real.

Resumiendo y a modo de cierre diremos que son tres los elementos básicos que constituyen la estructuración de un proceso de sanación vinculada a sistemas mágico religiosos:

- proporcionar sentido social;
- socializar los sufrimientos;
- suministrar elementos de identidad para el individuo insertándolo en un entramado de relaciones simbólicas.

Se le proporciona por lo tanto al enfermo una vasta singularidad de elementos con los cuales poder reconocerse en el mundo y funcionar.

El objetivo de estos apuntes de trabajo es generar un espacio de problematización, que incluya dos disciplinas que tienen mucho para aportarse, pero que muchas veces se han malentendido.

En realidad es una apertura a procesos de investigación a construir.

Referencias bibliográficas

Augé, M. 1996. "El sentido de los otros". Paidós. Bs.As.

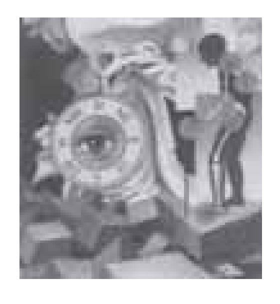
Freud, S. 1996. "Obras Completas, Tomo 21". Amorrortu. Bs.As.

Lacan, J. 1995. "Escritos 1 y 2". Siglo XXI. México.

Lévi-Strauss.1987. "Antropología Estructural".Paidós. Bs.As.

Coordinación del Programa de Antropología y Salud con la Cátedra de Psicología Social

Aportes antopológicos a una investigación de Facultad de Psicología



Vivir la calle[1]

Aporte antropológico acerca de las dinámicas y redes de los "sin hogar"

Fabiana Davyt, Virginia Rial

Resumen

El objetivo general del proyecto fue la aproximación al universo de personas con padecimientos psiquiátricos en situación de calle. El aporte específico desde la Antropología consistió en brindar una lectura de las condiciones de vida y redes sociales de las personas en situación de calle, así como sus estrategias de satisfacción de necesidades básicas. Esto se logró a partir de la observación dentro de dos refugios de emergencia y del seguimiento de las dinámicas cotidianas de estas personas, es decir, del recorrido practicado diariamente para obtener alimentos, realizar diversas actividades con el fin de ganar dinero para poder sobrevivir (changas), para tramitación de pensiones, ayudas, etc.

El trabajar a dos niveles, la calle y la institución, nos permitió recoger diferentes discursos y prácticas que existen en torno al fenómeno de la marginalidad; es decir que el acercamiento etnográfico también se dirigió a comprender la lógica social que orienta los discursos y las prácticas legitimadas de las instituciones hacia las personas sin hogar.

1. Etapas del trabajo de campo

En el año 2002, realizamos una primera observación en dos refugios nocturnos: el Refugio de Emergencia "Casa de Acogida", centro de ingreso y derivación del Plan

1. Lo que se presenta a continuación es una síntesis del trabajo realizado por el equipo de Antropología Social (Programa de Antropología y Salud) en el marco del proyecto multidisciplinario *"Condiciones de vida y redes en pacientes psiquiátricos en situación de calle"* (Fac. de Psicología y Depto. de Antropología Social, FHCE) aprobado por CSEAM en el marco del llamado del Comité de Emergencia, Etapas I y II (2002-2004). Equipo de trabajo: Nelson de León (coord.), Luciana Bibbó, Agustín Cano y Ana Colina (Fac. de Psicología), Lorena Giglio (Fac. de Ciencias Sociales), Fabiana Davyt y Virginia Rial (Fac. de Humanidades, Depto. Antropología Social).

Invierno 2002[2], donde van todas las personas en situación de calle que desean acogerse al plan y luego son derivadas a diferentes refugios según su perfil; y el Refugio Nocturno Permanente “Fray Marcelino”[3], para personas de ambos sexos mayores de 60 años.

En el año 2003, nuestro trabajo se centró básicamente en los recorridos urbanos de los barrios Centro y Cordón de la población adulta en situación de calle, en lugares donde convergen y en los cuales son fácilmente reconocibles. Se tomaron como límites geográficos para el trabajo las siguientes calles: Plaza Cagancha, Maldonado, Uruguay, Bulevar Artigas.

En el año 2004 nos centramos en los refugios y comedores de la zona de Ciudad Vieja. Allí realizamos una primera aproximación en la Iglesia Anglicana y Centro Cultural de Inmigrantes César Vallejo, instituciones que llevan adelante diversos programas de apoyo comunitario en general y específicamente a personas en situación de calle.

1.1 Metodología

Se aplicaron técnicas de investigación etnográficas dentro y fuera de los refugios: observación de aspectos socio-culturales y comportamentales y entrevistas en profundidad, con previa elaboración de grillas de observación y pautas de entrevista; diseñamos una entrevista-tipo a fin de abordar las condiciones de vida, las redes familiares y sociales y el relacionamiento institucional.

A partir de la delimitación del recorrido urbano, se realizaron secuencias de observación, que variaron en cuanto a los días en que se realizaron, los horarios y el espacio recorrido.

En el Centro de Acogida, realizamos un relevamiento de fichas de ingreso (591) de usuarios al Plan Invierno 2002. Seleccionamos 84 fichas correspondientes a personas que manifiestaron tener o han tenido algún padecimiento psiquiátrico e internaciones.

1.2 La mirada desde la Antropología

El hecho de que la población que estudiamos tiene su espacio de referencia básicamente en la calle, de la cual se ‘apropian’ de diferentes maneras, define ciertas acciones y actitudes que justifican una aproximación desde el punto de vista cultural, tomar en cuenta la visión de los sujetos implicados. Por otra parte, resulta importante trascender el plano de lo evidente y visualizar una realidad compleja, donde la determinante económica es importante pero se reconocen también otras problemáticas humanas, como debilitamiento de los lazos sociales, desarraigo, desintegración familiar, aislamiento individual.

El “estar allí”, como dice Geertz (1986), nos involucró con diversas situaciones ‘difíciles’, ya que el hecho de trabajar con población de riesgo acarrea consecuencias emocionales imprevisibles; además, surgen siempre expectativas del ‘otro’ frente a ‘nosotros’, lo que se traduce en reclamos de medicamentos, trabajo, atención terapéutica, etc.

A partir de esta situación tuvimos que replantear nuestro rol (investigando en contextos de marginalidad extrema) y volver a convertir en “extraños” a nuestros informantes, es decir, tratando de mantenernos concientemente ‘fuera’ de esa realidad que estudiamos, para poder producir una mirada ‘de cerca y de lejos’ (Lévi-Strauss).

---

2. En este año 2004 se realizó por quinta vez el operativo Plan Invierno, que se inició en 1999, donde la IMM utilizó el Cilindro Municipal para alojar provisoriamente a las personas “sin techo”.

3. Depende de CIPFE (Centro de Investigación y Promoción Franciscano y Ecológico).

2. La categoría temporal: el antes y el ahora

Se consideró la situación de calle como el elemento que establece un antes y un después. Este corte ‘arbitrario’ se debe a que este momento (la situación de calle) marca una ruptura dramática en la vida de las personas, más allá de que sus trayectorias sean diferentes.

Distinguimos a partir de las entrevistas realizadas *tres etapas en el proceso de inserción en “situación de calle”*. Estas están vinculadas principalmente al sistema de redes que rodean a los individuos y al grado de afectación que estas ejercen sobre ellos.

1) *Primer momento:* quiebre a nivel de la estructura familiar y los vínculos afectivos en general.

2) *Segunda etapa:* se produce la desinstitucionalización de estas personas; ya no están contenidas y atendidas, ni por la institución sanitaria, ni por parte de los miembros de la familia o vecinos.

3) *Tercera etapa:* inserción en el “sistema de la calle”.

En esta última etapa comienzan a circular por diversos territorios hasta construir un ‘mapa’ de circulación cotidiano; así se establecen *“rutinas de recorrido”* organizados a partir de sus necesidades básicas, que podríamos catalogar de la siguiente forma:

1- Recorridos ligados a la alimentación (panaderías, bares y restaurantes, supermercados, casas de familia, etc., que les brindan alimento). Esto incluye la red de merenderos y comedores de la zona.
2- Recorridos ligados a la satisfacción de otro tipo de necesidades básicas (ropa, utensilios, elementos para higiene-farmacias, supermercados-casas de familia).
3- Recorridos ligados a la realización de “changas” y pequeñas tareas que les aportan redituación económica o en su defecto elementos o servicios que necesiten.
4- Recorridos o asentamiento en diversas zonas ligados a solicitar limosna.
5- Recorrida de albergues.
6- Recorridos que se relacionan con aspectos estéticos. Esto se da sobre todo en las mujeres y consiste en arreglos gratuitos del cabello y de manos, obtención de elementos de belleza (cremas, perfumes, etc.).

2.1 El antes: trayectorias que desembocan en la situación actual

El pasado contrasta con una visión del presente, el ‘ahora’ que se plantea como algo negativo frente a una visión idealizada del pasado: *“yo estaba en una situación maravillosa, tenía la familia unida, trabajaba bien”*(entrevista).

Las trayectorias de vida, a pesar de su heterogeneidad, presentan una combinación de situaciones que pueden reconocerse: abandono familiar, pérdida de trabajo, cárcel, drogas, problemas mentales. Esto muchas veces es consecuencia de la situación de pobreza por la que han atravesado sus familias, situaciones de conflicto, muchas veces violencia dentro del núcleo familiar. Las personas entrevistadas suelen haber vivido un proceso de desestructuración familiar (abandono, fallecimiento de los padres en edad temprana, internación en dependencias de INAME, etc.) y han vivido solos de manera regular. Hay algunos testimonios que son elocuentes de estas situaciones:

> *Imaginate, yo estaba en 5° año de escuela, en Solymar, en 6° me eligieron como Cruz Roja, no sé porqué, por bueno, no sé. Había una casa allá en Solymar donde estábamos viviendo, y agarraron y se vinieron ellos para Montevideo y me dejaron solo, sin un pedazo de pan, sin nada, y yo iba a la escuela igual, a veces trabajaba, buscaba alguna changa, cortaba pasto, o leña, o vendía alguna piña, pero a veces pasaba*

hambre, sufría, fiebre de hambre, imaginate. Yo a la maestra no le decía nada, a nadie le decía nada. Era una casa con medio techo de chapa. Quedé abandonado y desde ahí me las arreglo solo. (entrevista)

Las condiciones de vida, el aislamiento y rechazo social que sufren las personas en esta situación, son factores que precipitan o facilitan la aparición de trastornos mentales, agravando a su vez la situación de exclusión. Hay una 'pérdida del estatus moral' que conlleva a la aplicación, por parte de la persona que sufre esa pérdida, de mecanismos por los cuales ocultan 'identidades deterioradas' (Goffman, 1993*)*.

Muchos presentan algún tipo de adicción a las drogas o al alcohol, y han sufrido alguna experiencia de institucionalización en cárceles y/o hospitales psiquiátricos.

Llegué a consumir cocaína, anfetaminas, más fuertes que la cocaína y más baratas, la conseguía en farmacias, con la garantía que no había corte ahí...después ácidos esporádicamente, hongos, cucumelos, pero eso muy esporádico, sólo para probar. Me internaron en el Vilardebó por eso y alguna otra cosa más también. Estuve en el Musto: yo caigo en cana por un hurto, caigo lúcido, dentro de lo relativamente lúcido, cuando voy al forense me ve las marcas de los pinchazos, yo me doy cuenta que es para no ir en cana, sino al loquero, en aquellos tiempos eran mucho mejores las condiciones; y el tipo me tira el centro, el forense, 'ah, estabas consumiendo, ¿verdad?', entonces yo declaro como que no me acuerdo..., estaba haciendo eso para poder seguir comprando. (entrevista)

2.2 El ahora: la calle como ámbito de la cotidianeidad

La calle viene a tener como función llenar la carencia de lugares donde estar que tiene esta población, y a la vez genera determinados comportamientos. La desvinculación familiar, la falta de trabajo, la sobrevivencia en la calle, la mendicidad, conductas delictivas, drogadicción, son elementos que afectan el proceso de socialización. Día a día deben enfrentar una vida llena de inestabilidad, quedan atrapados en un círculo de violencia y pobreza desde el cual las alternativas de salida no son fáciles. Los conceptos de futuro o proyectos se diluyen y adquiere significado sólo el presente, y en algunos casos el pasado como sostén de su vida actual.

a. Estrategias de sobrevivencia

Las personas que pernoctan en refugios, deben abandonarlos a las 8 de la mañana. Desde ese momento hasta las 19 hs. que retornan al refugio, resuelven sus necesidades de acuerdo con lo que la ciudad les ofrece. En la búsqueda cotidiana de alternativas de subsistencia, frecuentan comedores de instituciones religiosas o del INDA (Instituto Nacional de Alimentación), pero muchas veces se presentan dificultades de acceso a los comedores, sobre todo por la larga espera y por la falta de tarjeta que habilite la entrada.

Algunos se instalan en los bancos de las plazas, solos o con algún 'amigo' en su misma situación; otros, más activos, se dedican a la venta de la Revista Factor S[4], a hacer alguna changa (cuidacoches, vendedores en ómnibus), o a *"hacerse de la plata mediante el descuido"*.

El tema de la utilización de servicios higiénicos y del aseo personal durante el día es dificultoso, ya que generalmente sólo tienen acceso a ese servicio estando en el refugio; incluso ahí dentro es problemática su utilización, *"bañarse es un problema, hay muchas personas esperando turno"*.

---

4. Publicación periódica de CIPFE sin fines de lucro, exclusivamente vendida por personas en situación de calle. El vendedor recibe el 40% de las ventas y el refugio donde pernocta recibe el 10%.

b. Accesibilidad a los servicios y programas
Se requiere tener cierta documentación (carné de asistencia, cédula de identidad, etc.) para poder acceder a algunos servicios como comedores, refugios y guarderías. Por otra parte también se visualiza una gran dificultad para tramitar pensiones, jubilaciones, etc., ya sea por falta de papeles que acrediten el trabajo realizado o por no llegar aún a la edad requerida para acogerse al beneficio de la jubilación.

La visión *etic* (desde las instituciones), concibe esta situación como 'dejadez', como una espera a acceder a la jubilación y mientras tanto, *"no están haciendo nada, viviendo en refugios y comiendo en comedores"*. Lo mismo pasa con la tramitación de otros documentos como el carné de asistencia, *"piensan que uno se los debe hacer; así se dejan estar y no hacen nada por ellos mismos"*.

c. Redes sociales (familiares, no familiares, institucionales)
Las redes sociales constituyen el soporte de que dispone la persona en momentos de crisis. En esta población, estos sistemas de apoyo están "cortados", son inexistentes, las personas han perdido sus vínculos, tanto familiares como barriales y laborales. Aunque el refugio, en algunos casos, actúe como "hogar", no es "contenedor" de los individuos, tanto por características especiales de los refugios, como por una actitud de los 'refugiados' de no recrear vínculos, de mantenerse "al margen".

Por lo que pudimos detectar en cuanto a redes cercanas en estas personas, no hay prácticamente lazos de parentesco o de amistad, y en casi todos los casos, las relaciones con familiares cercanos (padres, hermanos, hijos) son esporádicas o inexistentes. "...la ruptura familiar contribuye al riesgo de exclusión, no sólo por el empobrecimiento que genera, sino aún más fundamentalmente por el aislamiento, por la pérdida de sociabilidad de apoyo y de integración que provoca. Esta ruptura con el medio familiar es un factor esencial de la entrada en el universo de marginalidad" (Lecorps, 2000).

Lo que sí se da son las 'redes de apoyo' institucionales, que configura lo que el filósofo chileno L. Razeto (2002) llama la "economía de donaciones institucionales" proporcionada por ciertas instituciones: albergues, comedores, merenderos, Cruz Roja, etc., que de alguna manera "suplen" esa ausencia de solidaridad entre familiares y amigos.

2.3 El futuro: los proyectos

"La vida es hoy y mañana tal vez"[5]

Ante la pregunta ¿qué le gustaría hacer o tener?, en general manifiestan que desean un cambio de sus condiciones de vida (trabajo, vivienda, salud), proyectos fundados sobre experiencias presentes que constituyen su situación biográfica particular.

A veces, no pueden expresar lo que querrían para un futuro que fuera un poco más allá de las dos horas próximas. Las expectativas de vida consisten en movilizarse para la resolución de sus necesidades más inmediatas: conseguir un cigarro, un plato de comida, un lugar donde dormir. La mayoría marca la importancia del hogar, de tener un techo, *"una piecita nomás, para poder vivir bajo techo los pocos años que me quedan", o "conseguir un terrenito para construir algo"*. También la posibilidad de conseguir trabajo aparece reiteradamente en el discurso. Otros en cambio, no llegan a manifestar ninguna expectativa de futuro, y la definición que hacen de sí mismos y de su vida los lleva a rechazar cualquier intento de atenuar en alguna medida su situación.

---

5. Fuente: *Revista Factor S*, junio 2003.

3. La categoría espacial

El tema del espacio es muy importante en la vida de toda persona. En el caso de las personas que viven en situación de calle, el derecho al espacio privado se ve muy recortado y constantemente invadido. Ya no son dueños de ese espacio y lo construyen a cada momento, en una esquina, debajo de un alero. Estas apropiaciones se redibujan de acuerdo a las necesidades inmediatas de la persona: si llueve deben guarecerse, si hace frío buscar un lugar abrigado.

Según E. Hall, "por medio de la percepción espacial, el hombre categoriza los diferentes ambientes de su medio de acuerdo a las actividades colectivas: establece lugares para el aprendizaje, para el esparcimiento y para la alimentación; la selección de lugares está muy ligada al concepto de territorialidad" (Hall, 1972). Hall plantea que existen diferentes 'distancias' entre las personas. Habla de la "distancia íntima", que en el caso de las personas en situación de calle suele ser violada regularmente. En los refugios esto se refuerza porque deben dormir en habitaciones donde hay muchas camas (cuchetas) que están apenas separadas entre sí. El contacto con el otro es muy cercano; todos los sentidos perciben a ese otro casi adosado al propio cuerpo.

Sobre la "distancia personal", que va un poco más allá del cuerpo, Hall la plantea como "formando una pequeña esfera o burbuja protectora que el organismo mantiene a su alrededor, imponiéndola entre él y los demás". En este caso la distancia se logra cuando están fuera del refugio, en la calle. Allí pueden 'dibujar' su espacio o territorio. Sin embargo, este espacio no es completamente propio ya que en general se encuentran ubicados en zonas céntricas y de mucha circulación de personas.

3.1 La representación de la ciudad/calle: "la calle como sistema cultural"

> *"La calle es un mundo marcado por las leyes universales del anonimato... Además de ser un medio práctico para transportarse, la calle se refiere al mundo social con características simbólicas o culturales precisas. Es, como lo diría Geertz, un sistema cultural." (Da Matta, 2001)*

Los 'no lugares' de los que habla Marc Augé (1994), sitios creados para la circulación y el escaso contacto social, son resignificados por las personas en situación de calle, que empiezan a utilizarlos como lugares de permanencia cotidiana, aunque no conformarían un 'lugar antropológico', como lugar 'producido' porque es un lugar practicado, compartido y colectivo, ya que éstos no son 'lugares de encuentro'. La calle para los que viven en ella, no siempre representa algo 'malo'. Uno de los atributos que se mencionan como 'positivos' se refiere a la libertad que da la calle: *"la calle siempre me gustó"* hasta llegar a compararla con el hogar familiar: *"A los 13 años me fui de mi casa. Para mí la calle es mi madre"*.

También la calle se visualiza como un lugar donde se puede aprender y conocer gente nueva, y también les permite la sobrevivencia económica, ya sea por actividades lícitas como ilícitas, "*por izquierda*".

Por otro lado encontramos los aspectos negativos: la calle como espacio no es fácil de sobrellevar; en ella se encuentran peligros, *"la calle está dura, produce miedo";* se padece hambre y frío, se reciben insultos, se los estigmatiza como mendigos, prostitutas, delincuentes, drogadictos, etc.

3.2 El refugio, ¿lugar de encuentro?

La convivencia en los refugios *"a veces se vuelve complicada, porque es un grupo de gente muy distinta en su forma de ser, en su propia idiosincrasia y en su forma de vida; acá hay gente con problemas de salud y enfermos psiquiátricos"*.

En muchos casos se producen comportamientos violentos, no adaptación a las 'reglas' de los refugios; a las personas en esta situación se les dificulta orientar adecuadamente su conducta y ceñirse a las reglas de los refugios, ya que la mayor parte del día se encuentran en la calle, donde no tienen necesidad de seguir determinadas pautas de comportamiento. Una señora decía: (no voy al refugio) *"porque nos pasan retando y gritando, a mí no me gusta que me griten"*.

El refugio entonces no siempre es un espacio de socialización, *"hay muchos que no saben convivir"*, y entonces se produce una pérdida de valores en las relaciones sociales (anomia). La interrelación con el entorno social inmediato se caracterizan por el aislamiento, ya que como no hay elección personal en cuanto al lugar de encuentro, sino que la persona es "forzada" a compartir espacios, en los refugios hay resistencia a relacionarse con el otro; en este contexto, esto puede ser un proceso de supervivencia y adaptación, como una negativa a reconocerse en "el otro".

A los que no utilizan los refugios nocturnos, se los ve en la entrada de algún edificio abandonado o terreno baldío con su 'casa armada': colchón, primus, bolsas de ropa, alguna silla y/o mesa. Otros andan con su "casa a cuestas", con casi toda la ropa puesta, bolsas de nylon con otras pertenencias, a veces en pequeños grupos compartiendo una "comida" en la vereda.

3.3 La construcción del sí mismo

Otro punto que interesa en la descripción y análisis de estas personas en situación crítica, es cómo perciben su relación con los 'otros' y cómo constituyen el 'nosotros' en su vida cotidiana para orientarse en su medio social. Generalmente no manifiestan un 'nosotros' ya que esto implicaría construir una identidad diferenciada reconociendo una situación social particular. El estigma que deriva de la carga negativa debido a la situación de calle, los puede llevar a "utilizar de manera estratégica sus recursos identitarios" (Cuche, 1999: 120), y ocultar su identidad. Por un lado se quieren marcar diferencias y poner distancias con el otro, incluso se dan algunas prácticas de 'encubrimiento', negando la relación con el refugio y refiriéndose a los que están en su misma situación como 'los otros'.

El 'evento' de quedar en la calle es un suceso que posiciona a la persona en una situación radicalmente diferente a la que se encontraba; pero en un momento dado la situación deja de tener un 'carácter episódico' y se va 'naturalizando', porque la persona no encuentra una salida a su situación; en algún momento tienden a encontrar rasgos comunes con el otro del cual se quieren diferenciar, y se pone de manifiesto así una "identidad social deteriorada" (Goffman, 1993), que se hace patente tanto en el discurso como en sus prácticas cotidianas.

4. Reflexiones, recomendaciones

Detectamos grandes diferencias en la implementación de planes asistenciales, que muchas veces no tienen en cuenta a los sujetos involucrados y se piensan en relación a un 'deber ser' de esos actores. Desde algunas instituciones el discurso resume las diferentes y complejas situaciones construyendo estereotipos generalizantes: *"siempre es el mismo tema, el mismo drama, situaciones parecidas"*.

Se reconoce que el asistencialismo no es lo 'óptimo', que *"hay que buscar una forma de que ellos también sean parte de la actividad del refugio, darles elementos para revertir su situación, incluso poder detectar situaciones antes de que desemboquen en una situación de calle, para hacer prevención, no siempre 'agarrarlos' cuando ya llegaron a esa situación*"; pero las políticas terminan brindando un apoyo sólo

instrumental, de asistencia directa a fin de aliviar situaciones puntuales sin mucha perspectiva de una solución a mediano plazo.

Desde el plano Institucional, tenemos por una parte un conocimiento especializado, es decir, basado en el trabajo de personas con capacitación adecuada (educadores sociales, asistentes sociales,...); por otra parte hay un conocimiento de sentido común (estereotipante, discriminatorio), que se manifiesta en testimonios como: *"Yo no noto mucha diferencia en el perfil de la gente que viene, la gran mayoría siempre es el mismo tema, el mismo drama, situaciones parecidas". "Se dejan estar y no hacen nada por ellos mismos"* (se asume que hay una opción individual que lleva a las personas a esa situación).

En referencia a las prácticas institucionales, algunas plantean solamente el asistencialismo, otras están orientadas al cambio. Por lo general en las del primer tipo hay una propuesta única y en las segundas, diversos servicios que abarcan a grupos diferentes (etario, género) y a su vez ofrecen propuestas variadas (capacitación para el trabajo, inserción social, otros).

También hay diferencias cuando las prácticas son ejercidas por profesionales y por no profesionales, cuando son voluntaristas o remuneradas, y también en cuanto a la forma como se aborda la captación de las personas en situación de calle, que puede darse por contacto directo (trabajadores 'en la calle') o por intermediación (derivación de otros centros o instituciones).

Un tema que sería importante profundizar es el que se refiere al *grupo de riesgo*: consideramos que está muy comprometida la población masculina ubicada en el tramo etario comprendido entre los 40-59 años ya que, según las cifras oficiales, constituye la mayoría de la población en situación de calle[6]. Esta población, además de la falta de trabajo, tiene pocas o nulas posibilidades de acogerse a los beneficios de la seguridad social, ya sea por falta de documentación que acredite años de trabajo o edad insuficiente para tramitar una pensión. Por otra parte, en el caso de percibir ingresos por jubilación o pensión, estos son insuficientes para asegurarles una calidad de vida adecuada, y deben continuar dependiendo de los refugios y los comedores. El grupo de hombres adultos es el menos contemplado en los planes asistenciales y de capacitación, que dan prioridad a mujeres madres, niños y adolescentes.

Bibliografía citada

AUGÉ, Marc. 1994. *Los "no lugares". Espacios del anonimato.* Gedisa, Barcelona, España

CUCHE, Denys. 1999. La noción de cultura en las ciencias sociales. Nueva Visión, Argentina.

DA MATTA, Roberto. 2001. *Los brasileños urbanos pobres: un informe antropológico*. Cuadernos de Antropología N° 1, Lima, Perú.

GEERTZ, C. 1986. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.

GOFFMAN, Erving. 1993. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores, Bs. As.

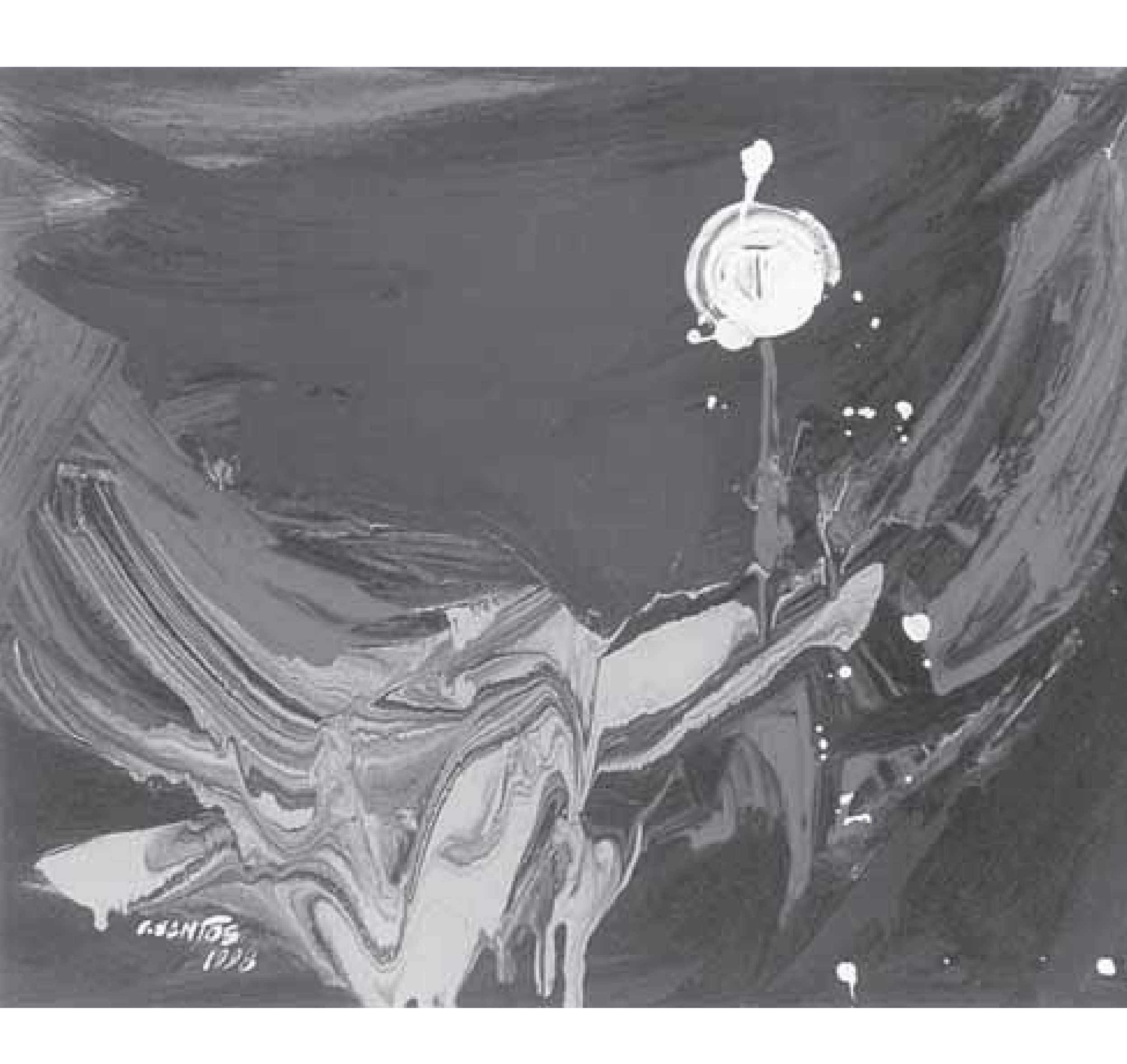
HALL, Edward. 1972. *La dimensión oculta*. Ed. Siglo XXI, España.

LECORPS, Philippe. *2000.* "La violencia urbana". En: *V Conferencia Regional Europea.* 10 al 13 de mayo, Santander-España.

RAZETO, Luis. 2002. *Las empresas alternativas.* Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.

6. En el 2001, el porcentaje de hombres entre 19-54 años atendidos en los refugios era del 63%; en el 2004 el porcentaje del mismo tramo de edad pasó al 80%.

Invitadas extranjeras



"Situación 2" – 1998
Técnica: Esmalte. 0.60 x 0.73 m.
Propiedad: Fund. O.S.



“Ser Peludo”

Una etnografía histórica de tránsitos y pasajes en la construcción de un sujeto social

Bella Unión, República Oriental del Uruguay

Silvina Merenson
Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

Esta investigación, iniciada en el año 2003, se propone explorar el término nativo “peludo”. Esto es, el modo en que se autodenominan los ex y actuales trabajadores zafrales de la caña de azúcar que residen la mayor parte del tiempo en la ciudad/“pueblo”[1] de Bella Unión. Ubicada en el departamento norteño de Artigas, Bella Unión es el centro poblado ubicado a mayor distancia de la ciudad de Montevideo y se encuentra emplazado en la triple frontera territorial que la República Oriental del Uruguay comparte con la República Argentina y con la República Federativa de Brasil.[2] Estas fronteras territoriales, de orden diferencial, definen para sus habitantes una serie de tránsitos y pasajes diarios que, al mismo tiempo que las involucran, las exceden para resultar imprescindibles a la hora de analizar la configuración del sujeto social condensado en el término nativo en cuestión.

Aquí nos proponemos plantear las preguntas que guían el trabajo de campo en Bella Unión y los caminos teórico-metodológicos a seguir para hallar algunas respuestas. Si bien avanzamos sobre algunas de las apuestas explicativas, lo que sigue no tiene pretensiones resolutivas.

1. Por su cantidad de habitantes los censos nacionales consideran a Bella Unión como “ciudad”. Sin embargo, sus habitantes continúan llamándola “pueblo”. Esta distinción será analizada en el transcurso de la investigación.

2. Los límites territoriales corresponden a dos corrientes fluviales: al oeste el río Uruguay define el límite físico con la ciudad de Monte Caseros, provincia de Corrientes, República Argentina. Al norte, el río Cuareim marca el límite físico con Barra do Cuareim, Rio Grande do Sul, República Federativa de Brasil. Bella Unión y Barra do Cuarein están conectadas por el Puente Internacional Quaraí que, por lo general, los “peludos” cruzan a pie o en bicicleta. En cambio, los contactos entre Bella Unión y Monte Caseros dependen de un servicio de lanchas que cruza el río Uruguay de lunes a viernes, entre las 9 y las 17hs. Las relaciones diferenciales que los “peludos” mantienen con Barra do Cuareim y con Monte Caseros son objeto de esta investigación, al igual que la incidencia que tendrían dos fronteras de orden e institución distinta.

Un breve marco de acción histórica

Abordar el análisis de los movimientos que hoy conforman a este sujeto social supone tomar en cuenta su inserción en un sistema de acción histórica particular. Esto implica reconstruir los diversos significados y representaciones que los diferentes actores sociales involucrados han abonado en su definición. Aquí sólo haremos referencia a algunos núcleos centrales de este proceso histórico.

A diferencia de otros sistemas de plantación que ya fueron objeto de estudios antropológicos en América Latina[3], la producción de caña de azúcar en Bella Unión no es consecuencia del sistema colonial europeo, sino parte del proceso que siguió Uruguay para insertarse en el mercado capitalista, a mediados del siglo XX. En 1940 el Estado experimentó por primera vez este cultivo en Bella Unión (Moraes, 1992; González Sierra, 1994). Desde entonces, el término "peludo" se utilizó en Bella Unión para designar a los trabajadores zafrales uruguayos, argentinos y brasileros empleados en las "chacras" productoras de azúcar. "Peludo" es el nombre que reciben los hombres que trabajan en la zafra por su similitud con el Tatú. Como este animal de la zona, los zafreros caminan encorvados sobre la tierra, ennegrecidos por la melaza adherida a la piel después de cortar la caña quemada. Las terribles condiciones en las que los "peludos" llevaban a cabo la zafra impactó la sensibilidad de quienes, decididos a cuestionar la representación del Uruguay como "la Suiza de América", volvieron su mirada al campo.

En el año 1961, la creación de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA) y el rol que asumió en este sindicato Raúl Sendic –futuro fundador y máximo referente del Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T)– reforzó, especialmente en la representación de las clases medias montevideanas, la asociación del término "peludo" con las luchas sindicales y políticas en los años 1960 y 1970. Varios autores[4] estudiaron el vínculo entre la UTAA y el MLN-T. Con algunos matices, esta literatura presenta a la UTAA y a sus integrantes como una suerte de "vanguardia revolucionaria" que brindó a la organización armada una inscripción nacional y latinoamericana[5]. Esta representación de los "peludos" estaría anclada en la definición del sindicato por la lucha armada, en su reedición de la lucha por la Reforma Agraria que en 1815 postulara el Gral. Artigas, y en las 5 "marchas" a la ciudad de Montevideo que la UTAA protagonizó entre los años 1962 y 1971.

En los años previos y en el transcurso del golpe de Estado (1973-1985), Bella Unión, la UTAA y sus integrantes no fueron la excepción de la terrible y sangrienta represión social y política que desarrolló la dictadura militar en Uruguay. Bella Unión se transformó en una de las zonas más militarizadas del país[6]. Las habituales "rondas nocturnas" llevadas a cabo por las Fuerzas Armadas dejó como saldo la desaparición, la tortura y el encarcelamiento de reconocidos militantes políticos y/o dirigentes sindicales. La proscripción de la UTAA y la desarticulación de sus integrantes hasta la

---

3. Entre otros investigadores, Sydney Mintz (1956) y Elena Padilla (1956) estudiaron el sistema de plantación azucarera en Puerto Rico, Solomon Miller (1967) lo hizo en Perú, Rolf Knigth (1972) en Colombia, Bilbao (1970), Scott Whiteford (1977), Hebe Vessuri (1974, 1977) y José Delich (1970) trabajaron en Argentina y Lygia Sigaud (1996, 2000, 2004) y Beatriz Heredia (1989), en Brasil.

4. Véase: Aldrigui (2001), Blixen (2000), Campodónico (2001, 2003), Fernández Huidobro (1999), Prieto (1986), Rosencof (1989), Tupamaros (2000).

5. Si por una parte esta literatura recrea en muchos aspectos el proceso revolucionario cubano, por la otra inscribe la lucha de la UTAA –y por extensión la del MLN-T– en la sucesión histórica iniciada con el proyecto artiguista en el siglo XIX (Merenson, 2004).

6. Las razones de esta militarización se fundaron en el discurso de las "fronteras ideológicas". Es decir, en el reemplazo de las fronteras políticas por fronteras ideológicas para luchar contra el "enemigo común" representado por el "comunismo". Las declaraciones de Juan Carlos Onganía, por entonces comandante en jefe del ejército argentino, y de Vasco Leitao da Cunha, canciller del gobierno de facto de Castelho Branco, justificaron la militarización de las fronteras territoriales.

apertura democrática, en 1985, imprimió nuevos significados para la categoría nativa "peludo". El binomio amigo/enemigo que atravesó las dictaduras en Latinoamérica parece haber calado en las "prácticas de historización" (Guber, 1996) de los habitantes de Bella Unión que por lo general, cuando recuerdan los años del terrorismo de Estado, se refieren al enfrentamiento entre los "azules" y/o "verdes"[7] y los "tupamaros", nominación que incluye a los "peludos" integrados al MLN-T. En principio, la disrupción del orden considerado "normal" que significó en Bella Unión el terrorismo de Estado abonó el empleo del término "tupamaro" con una acepción negativa, como sinónimo de "revoltoso" o como "mala palabra", según expresó uno de los dirigentes de la UTAA en los años 1960.

El largo proceso hacia la democratización que sigue Uruguay desde 1985, las disputas generacionales que tienen lugar en la reorganización del sindicato[8] y la retracción de la industria azucarera uruguaya[9] parece impulsar nuevos sentidos y prácticas sociales que redefinen el sujeto social que analizamos. Tramado entre la mítica revolucionaria y la estigmatización, hoy, el término nativo "peludo" no sólo contiene extensivamente a las familias de los cortadores, también da cuenta de un complejo heterogéneo que incluye: la actividad sindical en la UTAA; la interlocución permanente con agentes estatales; la militancia política alternada en agrupaciones políticas -en apariencia ideológicamente opuestas- a uno y otro lado de la triple frontera territorial; la inscripción fluctuante en diversas denominaciones del pentecostalismo en Uruguay y Brasil; la adscripción a prácticas y ritos afro-brasileros; el trabajo temporal en las arroceras del sur de Brasil, en la construcción en la ciudad de Montevideo, Punta del Este, o el ingreso al Ejercito; la compra casi diaria de artículos de consumo en Argentina y/o Brasil para su reventa en Bella Unión y el consumo cotidiano de diversos productos culturales brasileros y argentinos privilegiados por sobre los uruguayos.

Categorías, problemas, preguntas

En sintonía con el modo en que han sido estudiados los movimientos sociales en Latinoamérica desde la década de 1960 (Carranza Mena, 2000), los autores ocupados en la definición del sujeto social que conforman los "peludos" privilegiaron la inserción en la estructura productiva y el rol protagónico que "debieron" asumir en los procesos políticos e ideológicos. Como un "tipo humano" propio del campo uruguayo, como "proletariado agrícola" o como "trabajadores rurales" (Vidart, 1969; González Sierra y Porrini, 1987; González Sierra, 1994; Prieto, 1986; Vescovi, 2003), estas categorizaciones no toman en cuenta la perspectiva de los actores y, en algunos casos, informan más sobre los autores que sobre el universo cultural al que se refieren (Sigaud, 1995).

Engendrado en una "situación de frontera" (Velho, 2004), el término "peludo" excede el criterio laboral para abarcar nuevas experiencias, sentidos y prácticas sociales. Esta investigación se propone explorar las heterogeneidades que lo conforman. El sujeto social "peludo" parece construirse en los cruces, pasajes, tránsitos y mezclas de

7. De este modo nominan y distinguen por el color de sus uniformes a la policía y al ejército respectivamente.

8. El 17 de marzo de 1985 fue fundado el Sindicato Único de Trabajadores Rurales de Artigas (SUTRA). Las diferencias y polémicas que el nuevo sindicato sostuvo con la UTAA y la vinculación de estas diferencias con la participación de la UTAA en el proceso revolucionario pueden consultarse en el trabajo de González Sierra (1994).

9. Desde la década de 1980, la retracción de la industria azucarera uruguaya tanto en el mercado internacional como en el mercado interno, la creación del MERCOSUR que expone la desventaja competitiva que la industria azucarera uruguaya detenta ante la brasilera, y la ausencia de una legislación protectora de la industria azucarera uruguaya tuvieron efectos devastadores en Bella Unión. La superficie agrícola sembrada con caña de azúcar pasó de 11.000 hectáreas en 1977, a 3.500 hectáreas en 1995.

lo moderno y lo tradicional (de la cultura, la política y la religión) para interrogar, en el mismo movimiento, las distinciones que propone el binomio. Esta perspectiva, siguiendo a los teóricos de la "nueva ruralidad", revisa la oposición campo/ciudad como realidades espaciales y sociales discontinuas, así como la definición de lo "rural" por la escasez, la falta y el atraso (Carneiro, 2000). El análisis de los modos en que este sujeto opera cruces, pasajes, tránsitos y mezclas introduce nuevas dimensiones para las nociones de "localidad", "comunidad", "moderno" y "tradicional". Pensar estas categorías como construcciones sociales y no como espacios reificados permitiría advertir continuidades y diversificaciones de la experiencia vital que dejan lugar a expresiones culturales singulares y a la combinación de distintos universos culturales.

Esta investigación, más que definir una identidad, tiene por objeto los movimientos que la constituyen ¿Cómo, desde la perspectiva de los actores, se inscribe este sujeto social en un sistema de acción histórica cambiante desde 1940? Explorar etnográficamente el término "peludo" a partir de los tránsitos y los pasajes entre distintos órdenes de la experiencia implica atender el entramado de mediaciones sociales que juegan en los procesos de redefinición de fronteras territoriales y simbólicas, de elaboraciones sincréticas, innovaciones e invenciones (Birman, 1994). Si estos pasajes y tránsitos derivan en hibridaciones que guardan lugar a diversas filiaciones ¿cuáles y de qué orden son? ¿Cómo pueden describirse e interpretarse? ¿Qué informa este sujeto social -que "transita" y "pasa" siempre para volver- acerca del Uruguay, un país en el que según las estadísticas nacen tantas personas como las que emigran? ¿De qué modo ingresa este sujeto social en las narrativas de una Nación que, desde comienzos del siglo XX, hizo de su proyecto civilizatorio[10] su distinción en el concierto latinoamericano e internacional?

Metodología, reflexividad

Dar respuesta a los interrogantes formulados en el apartado anterior requiere de una presencia prolongada en el campo que permita realizar, en términos de Grimson, "una antropología en la frontera y de la frontera" (2002). En este caso, la observación participante como herramienta de recolección de datos abarca la interacción con las personas que integran este sujeto social, así como con el resto de los actores que toman lugar en los cruces, pasajes, tránsitos y mezclas que definen la pertenencia de este sujeto social. Se trata, entonces, de "ver, oír y escribir" (Cardoso de Oliveira, 1996) todas las instancias que informen acerca de los movimientos constitutivos de este sujeto social. Esto implica participar de reuniones sindicales, políticas, y de los cultos religiosos de los que toman parte los "peludos" y sus familias. También incluye las acciones de cruzar las fronteras territoriales, mirar la televisión, escuchar la radio, participar de las movilizaciones políticas y sindicales, concurrir a diversas festividades y actividades de dispersión.

Por las características y la dinámica del campo, la entrevista etnográfica constituye una estrategia pertinente para descubrir cuáles son las preguntas significativas según el universo cultural de los informantes (Guber, 2001). Las categorizaciones, jerarquizaciones y "practicas de historización" que resulten de estas entrevistas serán

---

10. El Uruguay "batllista" (1903-1958) refiere una modalidad particular de proyectar la nación y de inscribirla en el mundo (cosmopolita, civilizatoria, laica, racionalista, urbanista, industrialista). Este proyecto abonó la idea de una "mentalidad uruguaya" caracterizada por el privilegio del consenso al conflicto sintetizada en la definición de la uruguaya como una "sociedad amortiguadora" (Real de Azúa, 2001) o "hiperintegrada" (Terán, 2002). Bajo esta premisa Uruguay estructuró una matriz basada en la exaltación del legalismo, entendido como el respeto irrestricto a su legislación de avanzada. Estas particularidades abonaron la presentación del Uruguay como la "Suiza de América".

puestas en relación con relatos de otro orden: fuentes administrativas, periodísticas, literarias y demás producciones culturales permitirán advertir el modo en que este sujeto social se inserta en las narrativas de la nación.

Finalmente, contemplar la observación participante, la empatía del investigador en el campo y el extrañamiento como opciones metodológicas de esta investigación requiere el acompañamiento simultáneo de una reflexividad crítica. En este caso, y en primera instancia, debemos ponderar como dimensiones del trabajo de campo la nacionalidad, el lugar de residencia y el género. Mi condición de investigadora argentina y de mujer residente de un centro urbano interviene en los modos en que las/os nativas/os explican mi presencia en Bella Unión, representan mi extranjería, pautan la agenda de nuestras conversaciones y establecen las actividades que "debo" o "no debo" llevar a cabo. Sin duda, la presencia prolongada en el campo constituye la forma de lidiar con el encuentro de nuestras reflexividades.

Ficha técnica:

Ubicación: en la zona oeste del departamento de Artigas. **Población aproximada:** 13.538 habitantes. **Fundación:** por Rivera, en 1829 (repoblada en 1853). **Distancia con respecto a la capital departamental y/o centros poblados mayores:** 638 Km. respecto de Montevideo, 135 Km. respecto de Artigas. **Producciones más importantes:** cultivo y el procesamiento de la caña de azúcar, cultivo de arroz, vitivinicultura y horticultura. **Establecimientos Agroindustriales** (principales fuentes de ingresos): CALNU, CALAGUA, GREENFROZEN SA, CALVINOR.

Bibliografía citada

ALDRIGUI, Clara (2001) *La izquierda armada. Ideología, ética e identidad en el MLN-Tupamaros.* Montevideo: Trilce.

BIRMAN, Patricia (1994) *A dança dos sincretismos.* Rio de Janeiro: Comunicações do ISER.

BLIXEN, Samuel (2000) *Sendic.* Montevideo: Trilce.

CAMPODÓNICO, Miguel Ángel (2001) *Mujica.* Montevideo: Fin de Siglo.

———— (2003) *Las vidas de Rosencof.* Montevideo: Aguilar.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1996) "O trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever." Em: *Revista de Antropología*, (39) 1.

CARRANZA MENA, Douglas (2000) "Identidades poscampesinas en El Salvador". Papper presentado en *Quinto Congreso Centroamericano de Historia.* 18-21 de Julio.

CARNEIRO, María José (2000) Ruralidades contemporâneas: modos de viver e pensar o mundo rural na sociedade brasileira. CLACSO.

DELICH, José (1970) Tierra y conciencia campesina en Tucumán. Buenos Aires: Nueva Visión.

FERNÁNDEZ HUIDOBRO, Eleuterio (1999) *Historia de los Tupamaros.* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

GONZÁLEZ SIERRA, Yamandú y PORRINI, Rodolfo (1987) Nuestra sociedad y sus contradicciones. Las clases medias y populares. *Bases de la Historia Uruguaya*, n 16 y 17. Montevideo: Las Bases.

GONZÁLEZ SIERRA, Yamandú (1994) *Los olvidados de la tierra. Vida, organización y luchas de los sindicatos rurales.* Montevideo: FEDESUR-CIEDUR-Nordan Comunidad.

GRIMSON, Alejandro (2002) *Los flujos de la fronterización. Una etnografía histórica de la nacionalidad en Uruguayana (Brasil) – Paso de los Libres (Argentina).* Disertación Doctoral. Brasilia: UFB.

GUBER, Rosana (1996) Las manos de la memoria. En: *Desarrollo Económico* (36)141.

———— (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad.* Buenos Aires: Norma.

HEREDIA, Beatriz (1989) *Formas de dominaçao e espaço social: a modernizaçao da agroindustria em halagoas.* Rio de Janeiro: Marco Zero.

KNIGTH, Rolf (1972) Sugar plantations and labor patterns in the Cauca valley, Colombia. In: *Athropology Series* (12).

MERENSON, Silvina (2004) “Peludos, caramelos y sucedidos”. La incorporación del campo y los trabajadores rurales en la construcción de un pasado para la militancia tupamara montevideana. En: *La lucha armada en Argentina* 1(1).

MILLER, Solomon (1967) Hacienda to plantation in northern Perú: the proletarinization of a tenant farmer society. In: Julian Steward (ed.) *Contemporany change in traditional societies.* University of Illinois Press.

MINTZ, Sydney (1956) Canamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat. In: Julian Steward (ed.) *The people of Puerto Rico.* University of Illinois Press.

MORAES, María Inés (1992) *Bella Unión: de la estancia tradicional a la agricultura moderna (1853-1965).* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

PADILLA, Elena (1959) Nocora: the subculture of workers on a government owned sugar plantation. In: Julian Steward (ed.) *The people of Puerto Rico.* University of Illinois Press.

PRIETO, Ruben Gerardo (1986) *Por la tierra y por la libertad.* Montevideo: Nordan-Comunidad.

REAL DE AZÚA, Carlos (2001) *Uruguay ¿una sociedad amortiguadora?* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

ROSENCOF, Mauricio ([1969] 1989) *La rebelión de los cañeros y “Los hombres del arroz”.* Montevideo: Tae.

SIGAUD, Lygia (1995) “Fome” e comportamentos sociais: problemas de explicaçao em antropologia. *Mana. Estudos de Antropologia Social.* 1(1).

——— (1996) Dereito é coerçao moral no mundo dos engenhos. Em: *Estudos históricos* (9)18.

——— (2000) A forma acampamento: notas a partir de versao pernambucana. Em: *Novos Estudos* (58).

——— (2001) “Ir á justiça”: os dereitos dos trabalhadores rurais. Em: Novares, Regina (org.) *Dereitos humanos. Temas e perspectivas.* Rio de Janeiro: Maumad.

——— (2004) Armadilhas da honra e do perdao: usos sociais do dereito na mata pernambucana. Em: *Mana* (1)10.

TERÁN, Oscar (2002) “La experiencia de la crisis”. En: http://www.bazaramericano.com

TUPAMAROS ([1972] 2000) *Actas tupamaras.* Rosario: Cucaña.

VELHO, Otavio, (2004) El cautiverio de la Bestia. En: Gustavo Lins Riveiro, Pablo Semán, Alejandro Grimson *Antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano.* Buenos Aires: Prometeo.

VESCOVI, Rodrigo (2003) *Ecos Revolucionarios. Luchadores sociales, Uruguay, 1968-1973.* Barcelona: nóos editorial.

VESSURI, Hebe (1974) *El obrero del surco tucumano: ocupación y estratificación social en la finca cañera, provincia de Tucumán, República Argentina*. Tucumán: Departamento socioeconómico, FAZ, UNT.

——— (1977) Procesos de transición en comunidades de obreros rurales y articulación social. En: Esther Hermitte y Leopoldo Bartolomé (comp.) *Procesos de articulación social.* Buenos Aires: Amorrortu.

VIDART, Daniel (1969) “Tipos humanos del campo y la ciudad”. *Colección Nuestra Tierra.* Montevideo: Nuestra Tierra.

WHITEFORD, Scott (1977) Articulación social y poder: el zafrero y el contexto de la plantación azucarera. En: Esther Hermitte y Leopoldo Bartolomé (comp.) *Procesos de articulación social.* Buenos Aires: Amorrortu.



Ciudad Vieja de Montevideo

Procesos de transformación en un barrio portuario

Mijal Trier
Universidad de Hamburgo

"Y la Ciudad Vieja, te puedo decir, era un barrio familiar..."
Pepe, ciudadano de Ciudad Vieja, 45 años[1]

Introducción

El presente artículo pretende dar un avance de mi proyecto de investigación de doctorado sobre procesos de transformación en Ciudad Vieja, Montevideo/Uruguay. El objetivo del proyecto es analizar las repercusiones de procesos globales en el microcosmo de un barrio portuario montevideano y estudiar modos de acción en lo local. Objeto de investigación son las formas de percepción y de apropiación del espacio urbano, representaciones e identidades, discursos, prácticas cotidianas y estrategias de acción de los actores sociales en el marco de una reestructuración del medio barrial.

El trabajo forma parte del proyecto *"Port Cities in Transition"* del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Hamburgo, Alemania. Como punto de partida se consideran los procesos de transformación que están ocurriendo a escala mundial en ciudades portuarias. La globalización económica y el desarrollo tecnológico de las últimas décadas provocaron también cambios en el ámbito de barrios portuarios. La intención es analizar efectos sociales y culturales en ciudades marítimas europeas y latinoamericanas enfocando las repercusiones de lo global en lo local. Las prácticas de grupos de actores en el espacio barrial portuario, las redes sociales, conflictos a raíz de la reestructuración barrial, discursos sobre los procesos de transformación y la construcción de identidades barriales, son los temas principales

1. Los nombres de las personas entrevistadas están cambiados.

de los estudios de caso que se están realizando. Dentro del proyecto existe un programa parcial llamado *"European Port Cities: Disadvantaged Urban Areas in Transition"*. Se trata de una cooperación entre universidades y ONGs en puertos europeos (Dublin, Hamburgo, London, Thessaloniki, Algeciras y Ceuta) que recibe fondos de la Comunidad Europea. Este proyecto pretende analizar procesos de pobreza y de exclusión social como consecuencia de la rehabilitación y gentrificación de zonas portuarias y explorar estrategias de subsistencia urbana. La característica de este programa es diseñar programas de integración social a nivel participativo con el fin de capacitar y fortalecer a actores sometidos a procesos de exclusión social *(empowerment)*.[2]

En el contexto de un análisis comparativo de ciudades marítimas europeas y latinoamericanas es de particular interés que históricamente los puertos en Europa y América Latina han desempeñado diferentes papeles. Los puertos europeos han sido principalmente lugares de importación de mercadería y de emigración de gente mientras que los puertos latinoamericanos han sido sobre todo lugares de exportación de materia prima y de inmigración de gente.[3] ¿Hasta qué punto y en qué modo estos distintos roles tienen repercusiones en las representaciones y los imaginarios de las respectivas ciudades portuarias?

El marco analítico del proyecto es la antropología urbana. Conceptos sobre urbanidad, prácticas urbanas en lo cotidiano, discursos de identidad y percepción del espacio urbano son puntos centrales para comprender y analizar estructuras y procesos de transformación en formaciones complejas como grandes ciudades y metrópolis.[4] Los métodos de investigación etnográfica empleados comprenden entrevistas, en su mayoría abiertas y poco estructuradas, observaciones pero también métodos que enfocan un sondeo de la percepción del medio urbano, es decir mapas mentales, foto-entrevistas[5] y paseos de observación (Wildner 1998). Este artículo se basa en la investigación realizada hasta la fecha ante todo en mi trabajo de campo conducido en Ciudad Vieja entre noviembre de 2003 y febrero de 2004. Se trata de piezas de un mosaico, de reflexiones, de preguntas y de afirmaciones provisionales. De ninguna manera pretende ser un estudio acabado.

El artículo comienza con un pequeño resumen de las transformaciones que se están dando en ciudades portuarias a nivel mundial sugiriendo el modelo de Brian Hoyle (1988) como base para analizar las relaciones entre ciudad y puerto. En la siguiente sección procuro aplicar el modelo al caso de Montevideo, concretamente a la relación entre puerto y Ciudad Vieja. La siguiente descripción de características y problemas actuales de la zona de Ciudad Vieja se basa principalmente en material y datos obtenidos en el campo. A modo de conclusión, resumo las perspectivas del estudio.

Puertos en condiciones de cambio

Los puertos son lugares de gran movimiento, puntos de concentración y espacios transitorios para seres humanos y para mercadería. Imaginarios, representaciones y mitos de ciudades marítimas simbolizan al mismo tiempo límite y apertura cultural.

Desde hace algunas décadas las ciudades-puerto están sometidas a enormes procesos de transformación que influyen dramáticamente en estructuras y vivencias a nive-

2. Por más detalles véase la página web del proyecto : www.europeanportcities.de

3. El esquema ya no corresponde a la complejidad de las relaciones económicas en un mundo globalizado hoy en día, por lo demás Uruguay hace tiempo dejó de ser un país de inmigración convirtiéndose en un país de emigración.

4. Véase p.e. Hannerz 1980, Low 1996, Kokot et al. 2000.

5. Combinación de entrevistas y fotografías: García Canclini y Rosas Mantecón (1996) y Pablo Vila (1996) presentan en sus respectivos estudios su modo de proceder.

les locales. Punto de partida del desarrollo a escala mundial es el invento del contenedor. Aquella innovación tecnológica origina en conjunto, con la informatización de la sociedad global, una amplia estandarización y normalización del transporte marítimo. Los vínculos entre puerto y ciudad están en un proceso de cambio. Áreas cercanas al puerto y al borde marítimo son motivo de múltiples propuestas y programas de rehabilitación urbana. Frecuentemente la revitalización de tales sectores implica un proceso de gentrificación teniendo como consecuencia una desvalorización del vecindario portuario tradicional y la marginación de los habitantes originarios de la zona.

La relación entre puerto y ciudad no es nada estático. El geógrafo Brian Hoyle (1988) esquematiza el desarrollo del nexo puerto-ciudad en un modelo.[6] Comenzando por la edad media distingue cinco fases. Según Hoyle la primera fase perdura hasta mediados del siglo XIX. Está caracterizada por un vínculo muy estrecho entre puerto y ciudad refiriéndose al espacio, a la arquitectura y a la economía. La ciudad portuaria de aquel período era a la vez emporio, depósito y plaza comercial. La época de la industrialización y en particular la introducción de barcos de vapor causó cambios sustanciales en los puertos con respecto a la construcción de muelles, dársenas y almacenes y la mecanización de trabajos de carga. En ese tiempo se extendió la división de funciones. Mientras que los puertos se concentraron en los servicios de carga y descarga, los comerciantes, las bolsas, los bancos, las compañías de navegación, las agencias de seguro, etc. se retiraron del sector portuario asentándose en los centros urbanos. La tercera fase fijada a principios del siglo XX representa el crecimiento industrial vinculado al movimiento portuario, es decir el establecimiento de empresas industriales en torno al puerto como astilleros, silos, frigoríficos, depósitos de combustible, etc. A partir de los 1960 comenzó con el invento de los contenedores la ya mencionada nueva etapa del tráfico marítimo. Ese desenvolvimiento originó grandes cambios para el uso de áreas portuarias y causó una pérdida enorme de puestos de trabajo para los obreros del puerto. La necesidad de acondicionar terminales de contenedores y atracaderos para los buques de tamaño cada vez más grande condujo a muchos puertos a establecer instalaciones portuarias en sitios fuera de la ciudad ocasionando un abandono de ex áreas portuarias céntricas y produciendo terrenos baldíos muchas veces combinado con un proceso de des-industrialización de las antiguas zonas portuarias. La logística portuaria ya no depende mucho de la infraestructura de la ciudad y el puerto ha perdido su suma importancia económica para el desarrollo de la ciudad. El proceso de separación de ciudad y puerto tuvo su inicio durante la etapa de la industrialización y culmina en una disolución casi total de los lazos tradicionales entre ciudad y puerto. Contenedores e informatización determinan hoy en día las obras portuarias causando simultáneamente un considerable incremento de productividad y una enorme disminución de puestos de trabajo y en consecuencia también una pérdida de oficios, servicios, negocios, de comercio y mercados, de prostíbulos, de bares y tabernas, etc. –es decir produciendo un cambio dramático en la identidad barrial. A partir de los 1980 existe una nueva orientación urbanística hacia aquellas áreas céntricas abandonadas e inmuebles deshabitados, la denominada quinta fase del modelo de Hoyle. Los proyectos de rehabilitación urbana prevén una gama de usos diversos[7], es decir oficinas, servicios, vivienda, actividades culturales y turísticas, etc. atrayendo un estrato de población de

6. Hoyle basa su análisis en el caso del puerto de Marsella. Aunque esto determine que su exposición considere en gran escala las condiciones en puertos europeos, específicamente del Mediterráneo, no deja de ser un modelo que se puede aplicar al desarrollo de ciudades portuarias en el mundo entero. Sin duda no existe coincidencia completa de los períodos indicados.

7. Existen programas de revitalización de zonas urbanas portuarias en todo el mundo. Uno de los proyectos más famosos es el del área de los Docklands en Londres, en América Latina está por ejemplo el proyecto Puerto Madero en Buenos Aires. Véase por ejemplo Bruttomesso (1993), Hoyle y Pindler (1992), Schubert (2001).

clase media o alta y contribuyendo de este modo al proceso de gentrificación y a mediano o largo plazo a la expulsión de los "viejos" habitantes del barrio.

El desarrollo del puerto de Montevideo

La aplicación del modelo de Hoyle demuestra claramente la singularidad de cada caso pero también comprueba a pesar de ciertas divergencias la sucesión de las fases. En el caso de Montevideo[8] la primera fase podría ser precisada entre la época de la fundación del puerto hasta fines del siglo XIX incluyendo de esta manera muy diferentes períodos históricos desde la colonia hasta la inmigración masiva en el primer siglo de la independencia. Las enormes transformaciones demográficas y económicas de aquella era provocaron grandes cambios en la infraestructura de la ciudad y del puerto. El enorme aumento de la población fue una de las causas para la extensión de la ciudad más allá de la península de la Ciudad Vieja a mediados del siglo XIX y el comienzo de una densificación de la edificación urbana.[9] El progreso económico basado en un aumento de exportación de carne, pieles y lana destacó la importancia del puerto dando por resultado una modernización del puerto (1901-1909). La transición a la segunda fase estaría ubicada en este período. En aquellos tiempos se establecieron plantas industriales a orillas de la bahía, en primer lugar frigoríficos, la central eléctrica UTE, instalaciones de ANCAP (petróleos) y ferroviarias. El puerto representaba el centro de las actividades económicas en Ciudad Vieja manifestado en el establecimiento de bancos, bolsas y seguros, de la aduana, de compañías de importación y exportación, etc. En lo sucesivo subieron los precios de inmuebles y aumentaron transacciones especulativas originando una grande cantidad de oficinas y despachos. Familias de clase alta y media abandonaron sucesivamente la zona convirtiendo Ciudad Vieja poco a poco en un barrio de población de medianos y pequeños ingresos alojándose en conventillos, casas de inquilinato y pensiones.

A mi entender no existe ninguna división explícita entre las así denominadas fases dos y tres del modelo de Hoyle aplicándolas al caso de Montevideo. Las primeras décadas del siglo XX representadas en el batllismo pertenecen a la era de la modernización del país impulsando entre otros la economía uruguaya. El crecimiento industrial a orillas de la Bahía de Montevideo y la ampliación de las instalaciones portuarias forman parte de este proceso.

A mediados de los años 1950 comienza la crisis económica en Uruguay hecho que distingue al puerto de Montevideo de ciudades portuarias europeas que aprovechan del auge económico después de la Segunda Guerra Mundial. En Ciudad Vieja empieza una degradación progresiva de la edificación y una desvalorización del barrio.[10] La situación del barrio se agudiza bajo la dictadura militar (1973-1984), a raíz de la política económica de liberalización y privatización. Actividades de carácter especulativo respecto a la propiedad inmobiliaria impulsaron la demolición de casas siendo sustituidas por la construcción de edificios de oficina pero produciendo sucesivamente más y más estacionamientos y terrenos baldíos. En este tiempo llegaron muchas personas de recursos bajos a los barrios céntricos de Montevideo.[11] En Ciudad Vieja fueron

8. Este párrafo no pretende introducir a la compleja historia del puerto de Montevideo sino solamente aludir a algunos puntos claves.

9. En particular me refiero a la construcción de conventillos y casas de inquilinato que tienen gran importancia para la posterior historia de Ciudad Vieja. Véase p.e. Di Paula (1996)

10. Para más detalles véase p.e. Gans (1987), Grupode Esudios Urbanos (1983), Romero (2003).

11. La "Ley de Alquileres" de 1974 suspendió un control de la renta causando un aumento de precios del alquiler especialmente para sectores de menores ingresos y agudizando de esta manera el problema de la vivienda.

ubicándose en viviendas económicas como casas de inquilinato y pensiones o en caso de falta de recursos comenzaron a ocupar casas abandonadas. Muy conocido es el caso de grupos que ocuparon en forma colectiva antiguos hoteles de la zona.[12] Como consecuencia del deterioro de Ciudad Vieja se inició un proceso de revalorización de la zona reconociendo un interés municipal en mantener el carácter testimonial de Ciudad Vieja.[13] Actualmente existen múltiples proyectos de rehabilitación urbana particularmente también de reciclaje. Por parte de las autoridades la Ciudad Vieja es definida como patrimonio urbano con el objetivo de conservar un área de significado histórico y cultural (IMM 2003).

En Montevideo la cuarta fase del modelo puerto-ciudad no se desarrolló de manera prototípica. El puerto no ha cambiado de lugar, sigue en su ubicación céntrica. Las múltiples actividades portuarias se están realizando dentro del ámbito de la zona portuaria histórica y existen planes de ampliación por terraplenado ganando superficie al mar.[14] No obstante surgieron en analogía al modelo de Hoyle áreas abandonadas o subutilizadas a orillas de la bahía: la Estación Central de Ferrocarril está fuera de servicio, muchos depósitos y talleres dejaron de funcionar y cayeron en desuso, la industria en la zona está decaída (especialmente las instalaciones de la industria frigorífica). Propuestas y proyectos de revitalización de la zona –la denominada quinta fase– se presentan hasta ahora a escala muy modesta entre otros debido a la fuerte crisis económica de los años 2002 y 2003.[15] Sin embargo se dieron primeros pasos de una reestructuración urbana en distintos sectores del área que indican un proceso de transformación del barrio aún sin poder determinar lo que significará a largo plazo para la población local de bajos recursos.

Ciudad Vieja: Características y problemas

Las características de Ciudad Vieja son muy específicas: Ciudad Vieja es a la vez centro histórico y barrio portuario –sede de bancos, empresas, ministerios y residencia de una población pobre, centro turístico y zona portuaria, patrimonio cultural y distrito urbano desvalorizado, sitio de actividades en gastronomía, entretenimiento, cultura y lugar barrial. Existe una enorme discrepancia entre el número de personas que frecuentan Ciudad Vieja en el día y en la noche causando un cambio notorio entre un ambiente de movimiento durante el día y un ambiente de calma después de la hora de cierre.[16] No existen límites definidos entre los ámbitos mencionados pero sí una división aproximada entre las diferentes actividades, fenómeno que también se comprueba caminando por el barrio. Entre un lugar y otro se extiende una zona transitoria.[17] Los pobladores de la zona entrevistados distinguen geográficamente entre "su barrio" y los espacios ligados a actividades financieras, comerciales y administrativas. La punta de la península es denominada como barrio mientras que la zona cercana al

---

12. Alrededor de 1990 gran parte de esta gente fue desalojada tratando de trasladarla a barrios periféricos de Montevideo.

13. Decreto de creación de la Comisión Especial Permanente de Ciudad Vieja de 1982, según Plan Montevideo (IMM 1998: 22)

14. Véase Plan Maestro del Puerto de Montevideo (ANP et al. 1990).

15. Cabe destacar el Proyecto Fénix para la zona de La Aguada, un proyecto que quedó estancado a raíz de la crisis económica.

16. En horarios y días laborables se encuentran alrededor de diez veces más habitantes en Ciudad Vieja que de noche y fines de semana. (Información del Centro Comunal Zonal N° 1, entrevista de enero de 2004)

17. Referencia proporcionada por representantes de la División de Planificación Territorial de la IMM. (entrevista de enero de 2003)

Centro es clasificada como área más "oficial" construyendo así un límite entre la gente perteneciente al barrio y la gente ajena.[18]

> *"Hay lugares que son emblemáticos: La cancha de Guruyú, la escollera, ... la cancha aquella, vos vas un domingo a la cancha y es un mundo de gente, ... la Playita del Gas, la Ciudad Vieja tiene una playita! Esos son los lugares del barrio, así del barrio-barrio, de los que viven en el barrio. Y después de la población que viene a trabajar al barrio, sí, bueno, las plazas características, la Plaza Matriz que es totalmente anónima, la Plaza Zabala que es el comedor de un montón de gente que trabaja, que sale a almorzar afuera de las oficinas y almuerza ahí en las plazas."* (Ricardo, 58 años y Ramón, 33 años)

Ciudad Vieja se encuentra en una situación de movimiento y de cambio. ¿Cuales son los focos centrales que reflejan este proceso de transformación? Un punto cardinal es la cuestión de la vivienda, un problema que como visto tiene sus razones históricas. Existen proyectos de reciclaje de casas con el fin de combinar la demanda por vivienda con una participación en la rehabilitación urbana. Los proyectos se realizan a través de cooperativas de ayuda mutua, un movimiento social con larga tradición en Uruguay.[19] La idea del reciclaje de edificios en Ciudad Vieja surgió como respuesta política y práctica al problema de falta de vivienda al efectuarse el desalojo de los grupos ocupantes de los ex hoteles. Tras la realización de proyectos pilotos se han formado varios proyectos de autogestión en su mayoría bajo la asesoría de FUCVAM[20]. Cada proyecto está sometido a un largo proceso de evolución: fundación y constitución de la cooperativa, planeamiento de la construcción junto con un equipo técnico, organización y tramitación de las gestiones administrativas, jurídicas y financieras, realización de la obra con un aporte considerable de los socios. Aparte de reconstruir viviendas y de participar en el reciclaje del conjunto arquitectónico, muchos cooperativistas se ven comprometidos en contribuir a la rehabilitación de la zona a través de un proyecto social. Por medio de las cooperativas de vivienda están llegando personas de otras capas sociales a Ciudad Vieja, personas con participación en proyectos comunitarios fomentando conceptos sociales y políticos. Al mismo tiempo empezaron a establecerse sitios en donde se instalan artistas con sus estudios, talleres y galerías contribuyendo de esta manera a una mayor diversidad en el barrio. La Intendencia Municipal de Montevideo promueve tales iniciativas como voluntad política con el fin de rehabilitar la zona de manera social y urbanística. Las medidas de revalorización del área impulsadas por la municipalidad también tienen el fin de fomentar el repoblamiento de Ciudad Vieja después de un continuado proceso de descenso de la población local. Todo esto contribuye a un creciente atractivo de la zona. Las ventas de artesanía y antigüedades en la zona peatonal del área, así como los bares, restaurantes y locales con veladas musicales que surgieron en los años pasados representan otros factores que influyen en un cambio de imagen del barrio. Existe una agrupación de empresarios de Ciudad Vieja que aspira promover sus respectivos negocios a través de eventos culturales. Ellos están particularmente interesados en reemplazar la imagen de Ciudad Vieja como "barrio peligroso" que no conviene frecuentar, atribución asignada a la zona en el contexto montevideano de los últimos años.

Respecto a la relación entre barrio y puerto hay que destacar dos factores: Primero, el proceso de reestructuración del puerto a partir de los años 1990 provocó la

18. En este contexto hago caso omiso de la subdivisión del barrio en varias zonas o sub-barrios (Guruyú, Aduana, Las Bóvedas) en la percepción de los actores.

19. Para una exposición de la historia del movimiento véase: Nahoum 1999.

20. FUCVAM: Federación de Cooperativas por Ayuda Mutua.

privatización de grandes unidades del puerto causando la pérdida de muchísimos puestos de trabajo. La mano de obra portuaria, las agencias y los comercios en su entorno, dejaron de ser los grandes patrones del barrio. También desaparecieron la mayoría de los boliches, de los bares y de los prostíbulos del llamado Bajo. Tuvieron que cerrar por falta de demanda debido al desenvolvimiento tecnológico que causó un descenso del número de estibadores y de marineros en el tráfico marítimo y del tiempo de estadía de los buques en el puerto. En segundo lugar existe cierta indignación contra la Administración Nacional de Puertos. La gente del barrio se siente engañada porque el terminal de contenedores en la punta de la península les quita la vista hacia la Bahía y el Cerro.[21] La ampliación del mencionado terminal de contenedores también influye en el acceso a la bahía y a la escollera Sarandí, un punto de referencia esencial para muchos habitantes de Ciudad Vieja. La escollera es una referencia importante en muchas entrevistas evocando memorias de la infancia, recordando momentos pasados en la escollera pescando en el atardecer, observando la puesta del sol, etc. La escollera Sarandí se manifiesta como un lugar central para la identidad barrial.

Otra forma de referencia a la identidad barrial es la memoria del pasado. Las historias de vida de las personas entrevistadas generalmente destacan que “antes” se vivía mejor. La construcción de una imagen del barrio en tiempos pasados –por lo común localizada en la propia infancia– describe una época de un barrio mucho más familiar, acentuando la importancia de la vecindad y de la solidaridad.

> *“La Ciudad Vieja para mi fue una cosa muy linda. Fueron momentos lindos que vivimos aquí. Eramos pobres, por supuesto, casi todo el entorno era pobre, pero teníamos un modo de subsistencia en que siempre había trabajo, o sea no había problemas. Y entre los vecinos había mucha ayuda, o sea, cuando uno estaba enfermo corrían para ver lo que pasaba o iban al hospital o algo. Y claro, es una época muy linda que viví en la vida que incluso casi todos los que vivían aquí ... y que algunos que se quedaron viviendo en Ciudad Vieja nos acordamos cuando nos vemos.”* (Pepe, 45 años)

Conclusiones provisionales y perspectiva de trabajo

Ciudad Vieja puede ser caracterizada como barrio en movimiento sometido a grandes cambios. El proceso de transformación tiene que ver mayormente con respuestas al deterioro de la zona de las décadas pasadas que había provocado una desvalorización del antiguo barrio residencial. Promotores y actores de estos cambios son muchos: vecinos y pobladores, ONGs[22] y clubes deportivos, cooperativas de vivienda y radios comunitarias, organismos municipales y estatales, empresarios y comerciantes, ministerios, bancos, urbanistas, etc. La disparidad y heterogeneidad de los actores representan diferentes visiones sobre el desarrollo de la zona. Por el momento no suelen expresarse en forma muy acentuada pero existen contradicciones entre grupos de actores que actúan en el ámbito de Ciudad Vieja, por ejemplo respecto a la cuestión de la vivienda que sigue siendo un problema de importancia vital. Por ahora no se puede constatar que la reestructuración urbana siga al modelo de la llamada

---

21. El Plan Especial de Ciudad Vieja hace referencia a este problema estableciendo visuales protegidas. Debe destacarse que Bahía y Cerro tienen gran importancia para el imaginario de Montevideo y que el Cerro a más es símbolo nacional y punto de partida de la leyenda que pretende dar explicación al origen de la denominación “Montevideo”.

22. Existe la “Red Acercándonos”, una asociación de grupos e instituciones de la zona que desempeñan actividades en el área social.

gentrificación. Hasta el momento no existen propósitos de un recambio radical de la población residencial.[23]

Los cambios en Ciudad Vieja no son consecuencia directa de la reestructuración del puerto como en tantas otras ciudades a nivel internacional. La revitalización de áreas cercanas al puerto no representan el punto de partida de los procesos de transformación pero sí existe un nexo entre la reestructuración del puerto y las repercusiones en el barrio. En lo económico el puerto ha perdido su importancia como gran patrón del barrio y en consecuencia también su punto de referencia como centro sindical. Pero el puerto sigue guardando un lugar destacado en el imaginario de Ciudad Vieja formando parte de la construcción de una identidad barrial.

Cabe destacar que este pequeño resumen tiene un carácter muy provisional ya que el proyecto aún se encuentra en sus principios. El programa de investigación comprende una segunda fase de trabajo de campo. El enfoque remite al carácter diverso y heterogéneo del barrio como referencia analítica para estudiar el desarrollo de los procesos de transformación que se están efectuando. El objetivo es proseguir por un lado el análisis de la relación puerto y barrio y por otro lado profundizar en la comprensión de estrategias de acción, de discursos y de imaginarios e identidades de los actores sociales. Singular atención debe prestarse a la percepción y apropiación del espacio barrial como lugar productor de representaciones simbólicas incluyendo tanto la forma geográfica de la península y su cercanía al mar como su estructura urbanística y arquitectónica con referencia a la historia del área.

Bibliografía, referencias documentales

Administración Nacional de Puertos (ANP) et al. (1999) Revisión del Plan Maestro del Puerto de Montevideo. Informe final – Resumen ejecutivo. Montevideo.

Bruttomesso, Rinio (1993) (Ed.) Waterfront – a new frontier for cities on water, Venecia.

Di Paula, Jorge (1996) Montevideo. Barrios céntricos y viviendas de inquilinato. En: Harms, Hans, Wiley Ludeña y Peter Pfeiffer (Eds.): Vivir en el "centro". Vivienda e inquilinato en los barrios céntricos de las metrópolis de América Latina. Hamburgo: 217-230Gans, Paul (1987) Die Altstadt Montevideos. Bauliche und soziale Veränderungen im kolonialen Kern der uruguayischen Metropole. En: Mertins, Günter (Ed.): Beiträge zur Stadtgeographie von Montevideo. Marburg/Lahn: 107-200.

García Canclini, Néstor y Ana Rosas Mantecón (1996) Las múltiples ciudades de los viajeros. En: García Canclini, Néstor, Alejandro Castellanos y Ana Rosas Mantecón: La ciudad de los viajeros. Travesías e imaginarios urbanos. México, 1940-2000. México: 61-99.

Grupo de Estudios Urbanos (1983) Ciudad Vieja de Montevideo. Montevideo.

Hannerz, Ulf (1980) Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology. New York.

Hoyle, Brian (1988) Development dynamics at the port-city interface. En: Hoyle, Brian S., David A. Pindler y M. Sohail Husain (Eds.) Revitalising the Waterfront. International Dimensions of Dockland Redevelopment. London y New York: 3-1.

Hoyle, Brian S. y David A. Pinder (1992) European Port Cities in Transition. London.

Intendencia Municipal de Montevideo (IMM), Unidad Central de Planificación (1998) (Ed.) Plan Montevideo. Plan de Ordenamiento Territorial 1998 - 2005. Montevideo.

Intendencia Municipal de Montevideo (IMM), Unidad Central de Planificación, División Planificación Territorial (2003) (Ed.) Plan Especial de Ordenación, Protección y Mejora. Ciudad Vieja – 18 de Julio. Documentos definitivos. Montevideo.

23. Al contrario, el Plan Especial de Ciudad Vieja hace mención del problema de la gentrificación nombrando varios factores para impedir tal desarrollo (IMM 2003).

Kokot, Waltraud, Thomas Hengartner y Kathrin Wildner (Eds.) (2000) Kulturwissen-schaftliche Stadtforschung. Eine Bestandsaufnahme. Berlin.

Low, Setha (1996) Anthropology of Cities. Imagining and Theorizing the City. En: Annual Review of Anthropology 25: 383-409.

Nahoum, Benjamin (Comp.) (1999) Las cooperativas de vivienda por ayuda mutua uruguayas. Una historia de quince mil protagonistas. Sevilla y Montevideo.

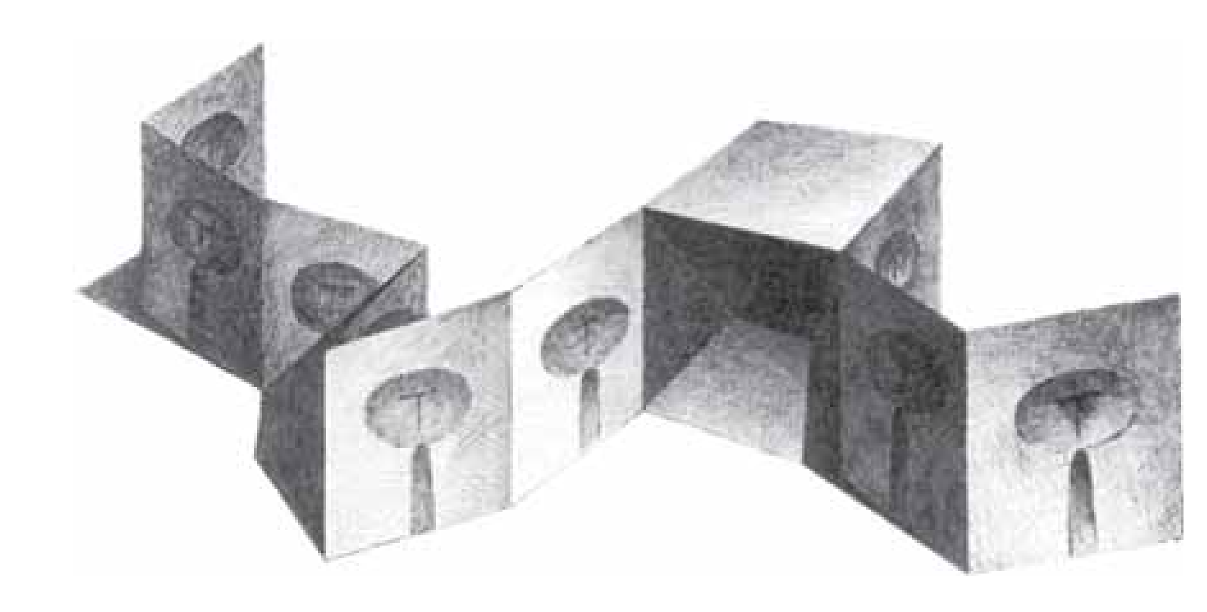
Romero Gorski, Sonnia (2003) Madres e hijos en la Ciudad Vieja. Apuntes etnográficos sobre asistencia materno-infantil. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.

Schubert, Dirk (2001) Revitalisierung von (brachgefallenen) Hafen- und Uferzonen in Seehafenstädten – Anlässe, Ziele, Ergebnisse sowie Forschungsansätze- und Defizite. En: Schubert, Dirk (Ed.): Hafen- und Uferzonen im Wandel. Analysen und Planungen zur Revitalisierung der Waterfront in Hafenstädten. Berlin: 15-3.

Vila, Pablo (1996) Hacia und reconsideración de la antropología visual como metodología de investigación social. El Paso.

Wildner, Kathrin (1998) El Zócalo de la ciudad de México. Un acercamiento metodológico a la etnografía de una plaza. En: Anuario de Espacios Urbanos. Historia – Cultura – Diseño (Ed. por Área de Estudios Urbanos, Departamento de Evaluación del Diseño en el Tiempo, División de Ciencias y Artes para el Diseño, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco). México D.F.: 149-166.

Eventos destacados 2004 y 2005

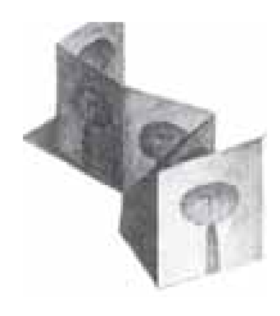


"Autoanálisis" – 1977
Técnica: Esmalte. 0.50 x 0.70 m.
Expuesto en el 41° Salón Nacional
Propiedad: Fund. O.S.

Exposición
“La Amazonia y los uruguayos. Diversidad y universalidad”

Setiembre 2004 – Noviembre 2005

Museo Nacional de Historia Natural y Antropología
Avda. de las Instrucciones 948, Montevideo, Uruguay



Una exposición en Uruguay sobre culturas amazónicas

Un proceso de aprendizaje

Leticia S. Cannella
Encargada del Dpto. de Antropología Social y Educación y Responsable de la Concepción Museográfica de la Exposición

Reflexiones

Cuando en marzo de 2004 la División Antropología del Museo Nacional de Historia Natural y Antropología (MEC) se propone realizar una exposición con los materiales etnográficos de la Amazonia que se encuentran en su acervo, comienza un arduo y fermental trabajo de equipo. Se analizaron cuestiones que pasaban del terreno práctico al ámbito teórico y ético. De las reflexiones realizadas con el equipo de trabajo de etnografía del Museo[1] surgió finalmente la propuesta del guión museográfico. Es decir: la definición de qué íbamos a transmitir y cómo lo íbamos a hacer.

El apoyo solicitado a la Embajada de Brasil en Uruguay fue vital para el logro de nuestros objetivos. Las nuevas autoridades que asumieron, bajo la presidencia del señor Lula da Silva, se mostraron sumamente sensibles a la propuesta de nuestro Museo que buscaba con esta exposición fortalecer los lazos culturales entre ambos países. Contábamos con unas 600 piezas de colección principalmente de los grupos karajá y kayapó. Este material fue colectado casi en su totalidad por los expedicionarios uruguayos Alejandro Pesce y Gustavo Demicheri en viajes realizados a la Amazonia durante la década de 1950. Gracias a ellos contábamos con un tesoro insospechable, no sólo para los funcionarios de la Embajada de Brasil sino también para la comunidad uruguaya en

1. Coordinado por Lic. Arturo Toscano, y con la participación técnica en conservación e investigación de Alejandro Ferrari, Marcela Tobella, Lic.Florencia Faccio y Alvaro Negrin.

general. La sensible atención del área de Asuntos Culturales de la Embajada dio trámite rápidamente a nuestra solicitud de apoyo financiero.

Resuelto ese problema que en nuestras instituciones públicas suele ser el cuello de botella donde mueren las buenas intenciones, surgieron las preguntas de fondo ¿cómo abordar una exposición etnográfica en un país donde las culturas indígenas fueron exterminadas? ¿qué vínculo tenemos nosotros, los uruguayos, con los grupos karajá y kayapó de la Amazonia brasilera? ¿cómo lograr traspasar la sana curiosidad de ver al “otro”, como algo lejano? ¿Cómo no “cosificar” en un vitrina, los objetos que nos hablan de otras culturas diferentes a la nuestra y por lo tanto de otras vidas, de otros sentimientos, de otras emociones? ¿O no serían tan distintas? ¿Qué mensaje debemos transmitir desde un Museo de Antropología en el cual no hay miembros de las comunidades karajá o kayapó que nos puedan guiar directamente hacia el conocimiento de su propia cultura, cómo sí lo hacen otros grupos indígenas en otros Museo del mundo? ¿Podemos a través de un relevamiento bibliográfico con información producida exclusivamente por viajeros o antropólogos pasar de una visión *etic* a una *emic*? Seguramente no. ¿Podemos hacer que el visitante comparta con nosotros algunas de estas inquietudes? ¿Podemos hallar algunas respuestas?

En base a estas preguntas y muchas otras que fueron quedando por el camino gracias a las fechas de inauguración, fijadas por tiempos institucionales y no por disquisiciones teóricas, diseñamos la Exposición “La Amazonia y los uruguayos. Diversidad y universalidad”. Subjetiva y arbitraria como todas las que se realizan en el mundo, la Exposición finalmente aborda la temática de las comunidades karajá, kayapó y montevideana. Incluír la comunidad montevideana fue una manera de “exponernos” todos por igual dentro del área de exhibición. Somos comunidades latinoamericanas con particularidades, problemáticas y aspectos compartidos. La valla entre “los otros” y “nosotros” se desdibuja, y busca un nuevo sentido dentro del Museo: el de disfrutar nuestras diferencias y apoyarnos mutuamente como iguales en la búsqueda del respeto por nuestros derechos.

La selección del material a exponer fue sumamente difícil: criterios como representatividad, estado de conservación y “belleza” de las piezas eran discusión de cada día y sufríamos al tener que descartar alguna de ellas. Nos encontramos frente a materiales excepcionales como los producidos por estas culturas y con la difícil responsabilidad de decidir qué es lo que el público va a ver y qué no.

A la colección etnográfica se le sumaba la presencia de una colección de fotografías tomadas por G. Demicheri de los grupos Karajá que se encuentra en nuestro Museo y una de A. Pesce de los grupos Kayapó que amablemente nos prestó el Director del Museo Oceanográfico Dámaso Antonio Larrañaga. A éstas se le sumó el aporte de las fotografías de la comunidad montevideana contemporánea realizadas por Oscar Bonilla. Todas ellas: las etnográficas de la década del 50 y las contemporáneas del 2004 nos ayudan a visualizar el contexto de uso de los objetos expuestos, a reconocer expresiones y emociones, a vernos más cercanos.

Trabajar en la definición de unidades temáticas planteaba también conflictos teóricos de caracter museológicos y antropológicos. Definir un “discurso estructurado” que pudiera representar a los karajá, kayapó y los montevideanos resultaba un desafío. Sabíamos que las categorías de análisis antropológico tradicionales se verían “forzadas” al tratar de ser aplicadas a sistemas culturales diferentes. Como es habitual, los profesionales de los museos consciente o inconscientemente solemos estar preocupados por lo que “pensarán” los colegas si nos arriesgamos en afirmaciones no totalmente confirmadas o tomamos categorías de análisis en discusión pero que todavía no han sido suplantadas por otras que resulten comprensibles para el ciudadano común. En fin, el conflicto entre el Museo como “centro de comuni-

cación" de la información científica a la comunidad, es un concepto que tenemos claro pero cuando llegamos a la práctica se nos presenta difícil definir la mejor vía de comunicación.

Precisamente por todas estas consideraciones toda exposición es objetable, se puede hacer de muchas maneras diferentes y todas ellas tener virtudes y carencias. Partiendo de esta premisa, resolvimos las unidades temáticas que guiarían al visitante por el mundo desconocido de las culturas amazónicas y por su mundo cotidiano de la ciudad de Montevideo. Universalidad y diversidad de estas personas que habitan hoy en Latinoamerica a unos pocos miles de kilómetros de distancia, a 6hs de avión, sin saber casi nada los unos de los otros.



El discusrso museográfico

Comenzamos por un análisis insoslayable: la relación entre cultura y medio ambiente. La relación entre las culturas amazónicas y su hábitat es muy estrecha y ampliamente estudiada a lo largo del siglo XX por diversos antropólogos. Las primeras décadas de ese siglo, significaron para las culturas amazónicas un proceso de transformación acelerado. Los lineamientos económicos dominantes a nivel mundial, fundamentalmente durante y después de la 2da Guerra Mundial, provocaron la afluencia foránea masiva al interior de la Región Amazónica en busca de caucho, oro y madera, entre otras riquezas. En este marco surgen innumerables expediciones de carácter científico, algunas de estas con el objetivo de documentar los "últimos relictos" de culturas aborígenes en vías de extinción, algunas aún "no descubiertas" por el "hombre blanco". Por otro lado 'la ciudad' como asentamiento permanente construído por una comunidad, genera otro tipo de relaciones socioeconómicas y culturales.

Se caracteriza por una desarrollada especialización del trabajo asociada a la vida en la ciudad. La comunidad de la ciudad no produce todos los alimentos que necesita, de manera que siempre precisa de un 'espacio rural', en el que se producen aquellos suministros alimentarios que abastecen a quienes residen en la ciudad.

Son en general poblaciones con una compleja organización del estado.

La sociedad se transforma en un ambiente competitivo, que se traduce en la lucha por los símbolos de estatus. Los principales problemas de las comunidades urbanas son: desigualdad social; cohabitación de ricos y pobres; instituciones centralizadas y de grandes dimensiones que propician relaciones interpersonales superficiales, parciales y transitorias; conflictos sociales relacionados con los conceptos anteriores; contaminación; mayor propagación de enfermedades; etc.

La segunda unidad temática la titulamos "vida de hogar" y su contenido se refiere a lo que comúnmente encontramos en las publicaciones etnográficas bajo la denomi-



nación de "vida cotidiana". Este tema resultaba accesible para los grupos amazónicos bajo una visión *etic* realizada por los antropólogos que los han investigado. La vida de estos grupos transcurre entre sus actividades económicas de pesca, caza y recolección y en la atención de sus cultivos practicados con la técnica llamada de "roza" (quema del monte, limpieza y luego siembra). Estas tareas ocupan parte del día y luego comparten actividades domésticas dentro de la aldea. Los períodos de festejos rituales, el momento de los cuentos sobre los relatos de origen de sus comunidades y de todo los que los rodea, las reuniones de encuentro con otras aldeas para realizar trueque de productos y alianzas y las anécdotas de su trabajo diario pautan la vida cotidiana de estos grupos.

Sin embargo el tema resultaba de difícil abordaje cuando queríamos referirnos a la vida cotidiana de los montevideanos, no sólo por su complejidad sino por la falta de estudios de corte etnográfico realizados en nuestra ciudad. En base a algunas lecturas y conocimientos generales arriesgamos entre otros, los siguientes conceptos. En Montevideo la presencia de "cantegriles" también llamados "asentamientos" de los pobladores de menos recursos en situación de "marginalidad" muestran una problemática social propia de la mayoría de los centros urbanos. La "rambla" calle que acompaña la costa del Río de la Plata, las plazas y espacios verdes, constituyen puntos de encuentro para la comunidad. En cada casa o apartamento, en general vive una familia nuclear, es decir padres e hijos aunque este comportamiento ha tenido muchas variables con el aumento del divorcio, crisis económica y otros factores. Las familias suelen almorzar o cenar juntas cuando su trabajo se lo permite siendo el principal momento de reunión los fines de semana, en el que también se reúnen con otros miembros de la familia extensa y amigos. La vida cotidiana de la comunidad montevideana transcurre en torno a su vida laboral generalmente de jornadas de 8hs de lunes a viernes y en algunos casos se trabaja los sábados medio día. Las actividades laborales están asociadas a la industria, el comercio, administrativas, educativas. Las vacaciones son períodos pautados por el tipo de trabajo que se realiza, preferentemente se los toma en verano para el disfrute de las playas que tiene el país. El objetivo de las vacaciones es romper con la rutina, hacer algo diferente para luego volver al ritmo cotidiano del trabajo.

Otras unidades temáticas de difícil abordaje fueron las referidas a organización familiar y económica. De amplia información para los grupos karajá y kayapó y de inexistentes estudios de corte antropológico para la coumnidad montevideana, por lo que manejamos fuentes estadísticas e históricas. Asímismo nos enfrentamos a las actuales discusiones teóricas sobre el concepto de familia que vienen realizando algunos investigadores.

Otra unidad temática presentada es la referida a los conflictos armados donde la oposición entre los "belicosos" kayapó y los "pacíficos" karajá encontrada en la

biliografía, resolvían en forma tradicional y esquemática una realidad seguramente más compleja. Para el abordaje de este tema en cuanto a la comunidad montevideana, la bibliografía consultada nos indicó que actualmente los distintos barrios sufren de forma desigual y diferencial el fenómeno de la violencia generada por múltiples factores sociales. Al igual que en otras ciudades las tasas de violencia en los distintos barrios está en estrecha vinculación con los fenómenos de pobreza. La presencia en la ciudad de “pandillas” armadas con el objetivo de robar hace que las armas estén cada vez más presentes en la vida comunitaria. Los estudios sociales realizados en las comunidades urbanas establecen una estrecha relación entre el aumento de la pobreza, el desempleo y la segregación social y el aumento del conflicto social y de los actos de violencia.

Una de las unidades temáticas de mayor esplendor visual por los objetos a exponer es la referida a la vestimenta. De carácter simbólico y con un fuerte determinante por género en los grupos karajá y kayapó, se contrapone a la cambiante moda y tendencia al “unisex” de la comunidad urbana. Los artefactos de arte plumaria amazónicos son creaciones eminentemente masculinas. Los adornos ceremoniales varían según la edad y el status social de sus portadores. Pueden ocasionalmente ser usados por ambos sexos aunque claramente diferenciados. Algunos adornos sólo pueden ser usados por personas solteras, en cuanto otros son característicos de niños, adolescentes y adultos mayores. Los adornos plumarios encierran de este modo una gama bastante expresiva de significados culturales dentro de cada grupo. Entre los montevideanos la cobertura casi completa del cuerpo es una característica. Si bien tradicionalmente se practica una distinción entre la ropa de uso femenino y masculino, en las últimas décadas hay una tendencia al uso de ropa similar para ambos sexos, como por ejemplo: pantalones jeans, remeras, calzado deportivo, asociadas a situaciones sociales no formales. En la comunidad montevideana el uso de la gama de gris, azul y marrón entre los hombres es dominante. La vestimenta más formal masculina es el traje (saco y pantalón de la misma tela). La vestimenta de las mujeres tiende a seguir los pasos de la moda que impone sus propios colores cada temporada, generando un gran mercado de consumo ya que el estar vestido “a la moda” es un indicador de status social.

La unidad temática denominada “música mensajera” alude a la importancia de la música como ordenadora de las relaciones sociales y de la comunicación con los espíritus en los grupos amazónicos. En la comunidad motevideana la música y canciones transmiten aspectos del lugar físico y geográfico, con sus personas, su historia y su memoria, a través de las diversas formas de expresión que la sustentan. Recordando el pasado, las canciones se vuelven vehículos para la reproducción de una memoria colectiva que se difunde entre los escuchas, generando el intercambio de recuerdos que acentúa el proceso. Además de vincular cambios físicos en la ciudad con cambios sociales, la mayoría de las canciones que recuerdan el pasado asumen comúnmente en Montevideo un dejo nostálgico. Sin embargo es en el Carnaval, en el candombe y el tango donde se descubren los rasgos de mayor identidad montevideana.



Las creencias tratadas en la unidad “creer siempre creemos” fue un contrapunto interesante entre las tres comunidades. Tema que se presenta

al público de manera necesariamente muy simplificada y por lo tanto sólo se sugiere al visitante el complejo universo de creencias que todo grupo social posee. Este tema se vincula con la unidad siguiente referida a la pintura corporal. Los tatuajes y diseños específicos identifican y oponen a los Karajá y Kayapó de acuerdo sobre todo a su status y edad. Entre nosotros la pintura facial o del cabello tiene diversas manifestaciones: la pintura facial, de uso cotidiano casi exclusivamente practicado por las mujeres, cumple una función estética que se adecúa a los lineamientos de la moda y a la edad y actividad de la persona. Por otra parte la pintura facial artística para representaciones teatrales de diversa índole, puede ser usada indistintamente por hombres o mujeres. Por ejemplo: durante las fiestas de Carnaval los murguistas. El uso de estas pinturas ha sido practicado generalmente por las mujeres asociado a la belleza y como parte de un atributo del género femenino. Sin embargo en estas últimas décadas hombres jóvenes suelen pintar su pelo con colores llamativos como amarillo o rojo transformándose en un mensaje transgresor e identitario de estos grupos de edad.

La exposición de carácter científico se cierra con una exposición artística del artista plástico uruguayo radicado en San Pablo, Artigas Severino. Gestionada por el Lic. Arturo Toscano este aporte montado en fotografía digital, enriquece con nuevas representaciones y visiones el presente de Latinoamérica indígena y su importancia en la construcción del futuro latinoamericano.

Reflexión final del discurso museográfico

En un mundo donde las diferentes culturas, economías y sistemas sociales están cada vez más interconectados, cabe preguntarse, una vez terminado el recorrido de la Exposición, cómo seremos mañana, ya que tanto para los karajá, los kayapó, como para los montevideanos, el cambio es acelerado y sin pausa. Inevitablemente todos compartiremos más elementos culturales en común. ¿Podremos vivir estos cambios sin perder lo que nos hace diferentes a unos y a otros? El acceso a la tecnología contemporánea ¿es realmente democrático, está al alcance de "todos"? ¿Podemos usarla en favor del rescate de nuestra memoria, de la integración de los pueblos y de la defensa de la diversidad cultural? ¿Podemos rescatar nuestros diversos "saberes" del mundo para recurrir a ellos cuando los necesitamos o simplemente, cuando queramos conocernos? ¿Qué estamos haciendo en Latinoamerica para que esto sea así?

En definitiva, el montaje de la exposición "La Amazonia y los uruguayos. Diversidad y universalidad" fue para nosotros un desafío de cuestionamientos y aprendizajes, como esperamos lo sea para el visitante que recorra, mirando las vitrinas de nuestro Museo, una muestra del cada vez más mezclado mundo de "nosotros" y los "otros".

El Departamento de Antropología Social - Instituto de Antropología - FHCE

Invita a la presentación de trabajos y a la participación en la VI RAM

RAM

VI Reunión de Antropología del MERCOSUR

" Identidad, Fragmentación y Diversidad "



16, 17 y 18 noviembre 2005
Universidad de la República
Montevideo - Uruguay

Organiza: Departamento de Antropología Social - FHUCE
Universidad de la República

Foros
Talleres
Mesas redondas
Grupos de trabajo
Muestras de video y/o fotos
Cursos Pre-Congreso
Simposios
Presentación de Libros

Email: sextaram@fhuce.edu.uy

Información :



Cerrito 307 - Montevideo 11.000 - Uruguay
Ph. (598) 2.9160900 - Fax (598) 2.9168902

RAM

Información e inscripciones en nuestra página:

WWW.FHUCE.EDU.UY/ANTROP/CONGRESO

Reseña histórica de las RAM

El intercambio y la cooperación entre investigadores e instituciones de los países del Mercosur en el campo de la Antropología se ha ido consolidando en los últimos casi diez años, en torno a las Reuniones de Antropología del Mercosur. Se trata de un evento científico que tiene amplia participación de investigadores, profesionales, estudiantes de grado y de posgrado, que tuvo su inicio a partir de la expansión en Brasil y repercusión más allá de fronteras, de los encuentros llamados ABA-SUL de la Asociación Brasilera de Antropología en su agrupación regional de los estados del sur de Brasil. Por ello la primer RAM se cuenta cronológicamente a partir de 1995, cuando en el encuentro realizado en Tramandaí y organizado por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Programa de posgraduación en Antropología de Porto Alegre, se decidió la integración en un encuentro bi-anual y regional.

En 1997 tiene lugar la II RAM en Piriapolis, Uruguay, con auspicio de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y organización independiente en la que participaron docentes, egresados y estudiantes de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas..

En 1999 se realizó la IIIa RAM en la ciudad de Posadas, Argentina, organizada por el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Misiones.

En 2001 el programa de posgraduación en Antropología de la Universidad Federal de Curitiba se encargó de la organización de la IV RAM.

En noviembre 2003 ocurrió la V RAM en Florianópolis, Brasil, bajo la responsabilidad del departamento de Antropología de la Universidad Federal de Santa Catalina.

En el 2005 la secuencia prosigue con la VI RAM, que tendrá lugar en Montevideo, Uruguay; la institución responsable de su organización es el Dpto. de Antropología Social del Instituto de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.[1]

Es preciso destacar que la propuesta de reuniones de Antropología del Mercosur está inscripta en un proceso de internacionalización que alcanza a los países del área del Mercosur como un todo, desde la apertura de los mercados, al libre tránsito de ciudadanos... hasta el desarrollo de políticas de salud, seguridad y otras de carácter transnacional. De hecho, el proceso de internacionalización ha sido un punto fuerte de la expansión y/o repercusión de estos eventos en otros países latino americanos, así como en centros internacionales especializados en estudios sobre la región.

---

1. En ocasión de la IV RAM en Curitiba, en 2001, el Departamento de Antropología Social de la FHCE, Uruguay, había presentado su aspiración de ser la siguiente institución organizadora es decir para el 2003, pero hubo que considerar similar, y previa, solicitud manifestada por la Universidad Federal de Florianópolis. Esta última fue entonces designada responsable de la V RAM en 2003, pasando para el 2005 el turno al Departamento de Antropología Social de la FHCE.

Perspectivas para la VI RAM, el próximo mes de noviembre en Montevideo

El Departamento de Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Eduación, Universidad de la República asumió el desafio de organizar la próxima RAM para noviembre 2005, aún sabiendo que debe procurar apoyo económico en diversas instituciones nacionales y/o internacionales, pues no cuenta con presupuesto propio como para cumplir con las exigencias de un evento de estas características.

De todas maneras la ocasión de organizar este gran encuentro internacional es altamente positiva como razón movilizadora de una significativa masa crítica que tiene a nivel local la Antropología Social y Cultural. Desde el DAS se ha trabajado para intensificar la producción de conocimiento, publicación de trabajos, artículos científicos, participación en llamados a fondos concursables, conducción de proyectos de investigación, presentaciones en congresos, organización de actividades extra curriculares y de posgrado, así como la organización y/o co-organización de eventos académicos.

Temática de la convocatoria:

Identidad, Fragmentación y Diversidad

Elegimos recortes temáticos que atraviesan realidades y desafíos tanto individuales como colectivos en la sociedad contemporánea en general y particularmente en los países de la región.

Comité científico de la VI RAM:

Profesor Dr. Adolfo Elizaincín (Decano de la FHCE) Sonnia Romero Gorski (Directora del DAS), Renzo Pi, Susana Rostagnol, Javier Taks, Nicolás Guigou (docentes e investigadores del DAS) y Leticia Cannella (División Antropología Social del Museo de Historia Natural y Antropología, MEC).

Comité de Organización:

Gabriela Campodónico, Alvaro de Giorgi, Ruben Tani, Beatriz Diconca, Leticia Folgar (docentes del DAS).

Coordinación General:

Sonnia Romero Gorski, presidenta de la VIRAM-Montevideo 2005
Ana Buti, asistente de coordinación

Secretaría técnica:

Congresos y Reuniones,
Cerrito 307-Montevideo 11000-Uruguay
Tel. 9160900-Fax 916 8902

SUB-COMISIONES

1 – Sub-Comisión Finanzas

Beatriz Diconca (DAS), Cecilia Corena, María José Lombardi, Gabriela Rohr (Congresos & Reuniones)

2 – Sub-Comisión Difusión y Prensa

Ruben Tani (DAS), Elena Saccone, Nuria Alvarez Bosch (Congresos & Reuniones), Natalia Rodríguez Casaballe, Mariana Viera, Ivonne dos Santos, Ana Buti

3 – Sub-Comisión Locales y Equipos

Javier Taks (DAS), Ana Buti (DAS), Mariana Viera, Natalia de Tomaso

4 – Sub-Comisión Presentación y Exposición de Libros

Gabriela Campodónico (DAS), Claudia Giancola, Mariana Labasttie, Serrana Mesa, Rossana Lamónaca

5 – Sub-Comisión Publicaciones de la RAM

Leticia Folgar (DAS), Raquel Georgiadis, Eduardo Alvarez

6 – sub-Comisión Exposición de Fotos

Nicolás Guigou (DAS), Ma. José Lombardi, Lucía Alvarez, Yvonne dos Santos, Mauro Clara

7 – Sub-Comisión Recepción y Alojamiento

Marina Pintos (DAS), Marcelo Rossal (CEIU) Gabriela Rhor (Congresos & Reuniones)

8 – Sub-Comisión Actividades Culturales

Alvaro de Giorgi (DAS), Juan Berhau (DAS), Martín Fabreau (DAS)

La Sede de la VI RAM

La ciudad de Montevideo como sede tiene varias ventajas en cuanto a ubicación geográfica, de fácil acceso por vía aérea, por carreteras y desde el puerto de Buenos Aires, aspecto que economiza costos y tiempos de traslado.

Es evidente que para la mayor parte de los uruguayos participantes el desplazamiento será mínimo.

La Universidad de la República posee instalaciones adecuadas como para recibir a todos los participantes en instancias plenarias y otras salas de reuniones para Mesas redondas y Grupos de trabajo. En la proximidad de dichas salas hay variedad de comercios, librerías, cyber cafés, bares, y otros.

La difusión del evento –sus temáticas, personalidades participantes y debates– se verá igualmente facilitada al localizarse en Montevideo.

Están siendo gestionados locales donde se realizarán las actividades, en diferentes servicios de la Universidad de la República además de las instalaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

AVISO

Se encuentra abierto el plazo para presentación de resúmenes de ponencias para los Grupos de Trabajo (GT). Escribir directamente a la coordinación del GT de su interés y por más información o consultas, nuestra dirección electrónica es: sextaram@fhuce.edu.uy

Los invitamos a visitar nuestro sitio web, allí encontrarán información actualizada y más detallada sobre la VI RAM
www.fhuce.edu.uy/antrop/congreso

Programa preliminar

Simposios

Fueron previstos tres Simposios con invitados de prestigiosas Universidades y/o Centros de Formación y Posgrados, regionales e internacionales.

Las temáticas que se examinarán en dichas instancias plenarias –desde distintos ángulos y lugares– corresponden a la creciente inserción de la antropología social y cultural en el tratamiento de temas de las sociedades contemporáneas, de los matices de diversidad y complejidad de todos los emprendimientos humanos.

1er día - Simposio I

Políticas públicas y gestión de la diversidad cultural en la región

Fragmentación, diferenciación y unificación parecen convivir en los procesos de desarrollo, en comportamientos, actitudes y sentidos para la práctica social.
Discusión sobre nuevas reglas de juego que determinan mayor visibilidad de las diferencias y habilitan transformaciones sociales. Aportes a las políticas públicas y a la impostergable gestión de la diversidad cultural en la región.

Expositores: Ruben G. Oliven (UFRGS, Brasil), Víctor Achucarro (Paraguay), Rubens Bayardo, (UBA, Argentina), Guy Mazet (CREDAL, Francia-Uruguay)

Presentación y comentarios: Francisca Márquez (Chile) y Miriam P. Grossi (ABA-Brasil) *a confirmar*

2do día - Simposio II

Construcción de bloques regionales: comparación de experiencias en América y en Europa

Dentro del proceso de construcción de bloques regionales –en el marco de la mundialización y la gobernabilidad global– se mantiene vigente la pregunta sobre posibilidades y limitaciones en la producción de una identidad común de los pueblos que integran los estados-nación formalmente integrados.
Aportes de la teoría antropológica para el abordaje de estos temas. Reflexiones y sugerencias de nuestra disciplina a partir de la comparación de experiencias en América y en Europa.

Expositores: Alberto Sobrero (Univ. La Sapienza de Roma), Marc Augé (EHESS de Paris), Gustavo Lins Ribeiro (Univ. De Brasilia).

Presentación y comentarios: Marcelo Alvarez (UBA, Argentina), Gerónimo de Sierra (UDELAR, Uruguay) *a confirmar*

3er día - Simposio III

Renovación, adaptación y transformaciones de la antropología: homenaje a la obra de Gérard Althabe

El crecimiento y reafirmación de una disciplina depende en gran medida de su capacidad de renovación, de adaptación a transformaciones que desde "adentro" y desde "afuera" van componiendo el compromiso histórico del conocimiento científico racional y objetivo a la vez que pasional y aventurado, es decir arriesgado.
El homenaje a la obra de Gérard Althabe es un reconocimiento al recorrido de un etnólogo contemporáneo que se arriesgó atravesando terrenos desde Africa a Europa y el Río de la Plata, marcó rumbos en los procesos de renovación y crecimiento de la etnología y la antropología.

Expositores: Felix Schuster (Decano Filosofía y Letras, UBA), Cecilia Hidalgo (UBA), Ma. Rosa Neufeld, (UBA), Sonnia Romero (UDELAR)

Presentación y comentarios: Carlos Herrán (Inst. de Antropología, UBA), Michelle de la Pradelle (EHESS, Paris) *a confirmar*

Grupos de Trabajo

Área 1 – Antropología política y de Estado

GT 25 – "Los difusos límites del campo político representaciones sociales y prácticas"
GT 50 – "Antropologia do Estado"

Área 2 – Afrodescendientes, identidades y políticas culturales

GT 15 – "(Re)Construyendo identidades y culturas negras en el Mercosur"

Área 3 – Antropología y medio ambiente

GT 12 – "Sociedad y naturaleza en el Cono Sur: teorías antropológicas, prácticas culturales y conflictos ambientales"

Área 4 – Juventudes: Prácticas culturales

GT 24 – "Juventud(es): sociabilidad, prácticas culturales y dimensión política"

Área 5 – Sexualidad, familia y género

GT 7 – "Sexualidade: construções contemporâneas"
GT 9 – "Família, Gênero e Sexualidades: perspectivas contemporâneas em debate"

Área 6 – Antropología y turismo

GT 6 – "Estudios antropológicos del turismo"
GT 44 – "Antropologia da viagem"
GT 53 – "Turismo Sexual: Estructura, mecanismos y Nuevas Miradas"

Área 7 – Antropología visual

GT 17 – "Antropología de lo visual, la comunicación y los medios, en el contexto actual de la región"

Área 8 – Antropología urbana

GT 2 – "Fronteiras urbanas e circulação de sentidos"
GT 8 – "Etnografia e Economia Política dos Mercados Urbanos: estratégias metropolitanas, públicos e conflitos de urbanidade na espacialização das práticas sociais e econômicas".

Área 9 – Antropología del deporte

GT 1 – "Práticas esportivas e corporalidades no MERCOSUL"

Área 10 – Drogas: Significados culturales

GT 23 – "Cenários sociais, significados culturais e históricos do uso de substâncias psicoativas"

Área 11 – Antropología jurídica (DDHH)

GT 45 – "Violencia y procesos institucionales de administración de conflictos. Una perspectiva comparada"

Área 12 – Antropología de la religión

GT 5 – "Religiosidad popular"
GT 35 – "La religión en movimiento. Fragmentación de los religioso en la sociedad contemporánea"
GT 45 – "Experiências Religiosas na Contemporaneidade: uma visão comparativa"

Área 13 – Antropología y emociones (Subjetividad)

GT 46 – "Antropologia das Emoções: Sociabilidade e subjetividade"

Área 14 – Educación y enseñanza de la antropología

GT 27 – "Transferencia y Políticas de Difusión en Antropología"
GT 28 – "Políticas educativas, escuelas y sujetos en contextos de exclusión y diversidad sociocultural"
GT 30 – "O ensino de antropologia: paisagens, encontros e destinos"
GT 32 – "Educación escolar indígena: una mirada desde la antropología"

Área 15 – Artes y sistema cultural

GT 13 – "Narrativas orais no Mercosul. *Performance* e experiência"
GT 20 – "Performance. Drama e sociedade"
GT 26 – "Arte, cultura e sociedade: pesquisas recentes"

Área 16 – Antropología de las migraciones

GT 18 – "Deslocamentos e reclassificações: debates sobre cidadania e direitos humanos"
GT 22 – "Antropologia das migrações internacionais"
GT 38 – "Fronteiras e interfaces migratórias em perspectiva comparada"
GT 51 – "Identidades fragmentadas: las migraciones latinoamericanas en la Unión Europea"

Área 17 – Cuerpo y antropología de la salud

GT 3 – "Configurações contemporâneas de saúde, corpo e emoções: fragmentação e Identidade".
GT 16 – "Tecnologias Reprodutivas e Informação Genética: Novos Desafios para a Antropologia"

Área 18 – Patrimonio cultural

GT 39 – "Patrimonio en América Latina: procesos de construcción y preservación patrimonial, usos sociales y políticas estatales"

Área 19 – Violencia de género e intrafamiliar

GT 43 – "Violência de gênero e violência intrafamiliar"

Área 20 – Poblaciones indígenas

GT 4 – "Cristianismo, mercaderías y dinero en la Amazonía indígena"

GT 31 – “Infância indígena: perspectivas e desafios educacionais”
GT 34 – “Jê do Sul”
GT 36 – “Transformações Indígenas: Modos e Regimes Ameríndios de Alteração e Segmentação”
GT 37 – “Processos de Mediação e Autonomia Indígena”
GT 40 – “Xamanismo, política e ritual na América indígena”

Área 21 – Antropología rural

GT 42 – “História e Antropologia Rural: Terra e Relações Sociais no Campo (séculos XVIII – XXI)”
GT 48 – “Campesinato e representações do rural”

Área 22 – Antropología y desarrollo

GT 33 – “Antropología y Desarrollo”

Área 23 – Método cualitativo y políticas públicas

GT 11 – “Métodos qualitativos e políticas públicas”
GT 14 – “A antropologia de programas de intervenção : de problema social a problema científico”
GT 29 – “Políticas públicas e antropologia nas áreas de Direitos Humanos, Segurança Pública e Comunidades”

Área 24 – Antropología de la economía

GT 41 – “Antropología Económica”

Área 25 – Ciberespacio y cambio cultural

GT 19 – “Antropologia do Ciberespaço”
GT 21 – “O dualismo mente/corpo, biotecnologia e tecnologias de comunicação na cultura cibernética: novos objetos e desafios para a Antropologia Cognitiva”

Mesas redondas

MR 1 – “Imágenes, Memoria y Política”

MR 2 – “Historia reciente de los pueblos indígenas en América Latina: nuevos escenarios políticos y transformaciones simbólicas en el ámbito del MERCOSUR”

MR 3 – “Trayectorias y Diversidad: Las Estrategias en Investigación Etnográfica. Un Análisis Comparativo”

MR 4 – “Género y sexualidad: Identidad, fragmentación, diversidad”

MR 5 – “Intolerância religiosa: Conflitos e disputas no campo religioso do Mercosul”

MR 6 – “Guaraní: Unidad y diversidad en perspectiva histórico-antropológica”

MR 7 – “La construcción y el uso del pasado”

MR 8 – Mesas propuestas por la Asociación Brasilera de Antropología (ABA)

(A) “Perícia Antropológica: demarcações de terras indígenas e quilombolas”
(B) “Direitos sexuais e saúde reprodutiva”
(C) “Ensino de Antropologia e Formação do Antropólogo”

MR 9 – “Memoria, Subjetividad y Derechos Humanos”

Foros

F1 – "Ciencia y cultura"

F2 – "Políticas de la cultura y patrimonio en el MERCOSUR"

F3 – "Saúde indigena: saberes, contextos e a intervenção antropológica"

F4 – "Riesgo, catástrofes y ciencia posnormal"

F5 – "Magia, religião e medicina na América Latina"

F6 – "Estado, política y movimientos sociales: enfoques teórico-metodológicos en antropología social"

Talleres

T1 – "Antropologia e Fotografia na Internet: estudos de caso"

T2 – "Diversidad Cultural, Gênero y Tecnología; un abordage interdisciplinar"

T3 – "Sistema Carcelario y Derechos Humanos"

T4 – "Homossexualidade, conjugalidade e parentalidade"

T5 – "Conocimiento situado y capital social. Cuestiones desde la etnografía y el análisis de redes sociales"

Curso Pre-Congreso: "Estadística aplicada a la antropología"

Programa:

- Introducción a los conceptos estadísticos básicos.
- Espacio muestral, muestreo en una población.
- Medidas de tendencia central y de dispersión.
- Estimación de parámetros.
- Construcción de intervalos de confianza.
- Introducción a las pruebas de hipótesis.
- Ejemplos y aplicaciones de pruebas de hipótesis: pruebas de aleatoriedad, pruebas relacionadas con proporciones, test ji-cuadrado, etc.
- Algunas herramientas de regresión lineal.

En preparación:

Otros cursos, presentación de libros, exposiciones de videos y fotos y otras actividades

La lista completa de nombres y correos electrónicos de los coordinadores e invitados de todas las actividades, figuran en la página web del evento: www.fhuce.edu.uy/antrop/congreso